

**DUE DATE SLIP****GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj )

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

# काव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

# काव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

पल्लव प्रकाशन दिल्ली

KAVYASHASTRIYA NIBANDH

Dr. VENKAT SHARMA

©

मूल्य : 90 रुपये / सस्करण : प्रथम / प्रकाशन वर्ष : 1987

प्रकाशक : पल्लव प्रकाशन, 1458, मालीवाडा, दिल्ली-110006

मुद्रक : मानस प्रिंटिंग प्रेस, 1X/4753, पुराना सीसमपुर, दिल्ली-110031

वाव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

## पुरोवाक्

काव्यशास्त्रीय निबन्धों का यह संकलन मुख्यतः शाब्दबोध विमर्श तथा रस-मीमांसा जैसे गुरुगम्भीर और विचारणीय विषयों के अन्तर्माध्य की प्रेरणा से अनुप्राणित है। इसमें प्रथमतः शाब्दबोधविमर्श के उन प्रमुख पक्षों का शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत किया गया है जो व्याकरण, न्याय और मीमांसा दर्शन के सुधी-चित्तको द्वारा तर्कसंगत प्रणाली से उद्घाटित किये गये हैं। शब्दब्रह्म के साक्षात् प्रतिरूप काव्य साहित्य की रसचर्चना अर्थप्रतीति की आवश्यकता और उपयोगिता असंदिग्ध है, क्योंकि उसकी प्रक्रिया के माध्यम से ही हमारा आत्मसवित् रसबोध की मत्त्वोद्भेदकमयी भूमिका में प्रवेश करता है। उस भूमिका का साधारणो कृत प्रत्यय हमारे भावलोक की अनन्त संवेदनाओं से संसिक्त होकर रसदशा की जिस पराकोटि तक पहुँचता है, यही ब्रह्मानन्दमविद्य काव्यानन्द का लोकोत्तर धर्म है। शब्दार्थ प्रतीति की विवेचना के पश्चात् भाव और रस का अन्तर्सम्बन्ध निरूपित करते हुए उन दोनों के पारस्परिक आश्रयाश्रयि भाव की मीमांसा की गयी है, जिसके अन्तराल में काव्यरस का अनन्त सागर तरंगयित होना है। तत्त्वतः रस ही काव्य का आत्मपक्ष है जिसे तैत्तिरीय उपनिषद् (2-7) में 'रसो वै सः। रसं ह्येषाद्यं सञ्जा आनन्दीभवति' जैसे महाकाव्यों में सूत्रबद्ध किया गया है। उसकी महत्ता और प्रतिष्ठा से अभिभूत होकर मैंने इन निबन्धों के अनुक्रम में 'रस का स्वरूप और आस्वाद', 'काव्यरस का अघिष्टान', 'रसों की सुखदुःख-रूपता' तथा 'रस-विघ्न और उनका निराकरण' जैसे विषयों की शास्त्रसम्मत व्याख्या प्रस्तुत की है। इस विवेचना में रस के स्वरूप, आस्वाद, अघिष्टान, अन्तराय तथा उसकी निष्पत्ति से संबद्ध विविध मत-मतान्तरों तथा ऊहापोहों का सारगर्भित विश्लेषण तथा विवेकसम्मत निर्णय करने की चेष्टा भी उपबृंहित है, जिसके द्वारा इस तथ्य की उपलब्धि की जा सकती है कि रसानुभूति मूलतः आनन्द विधायिनी है अथवा मुख्यतः सुखदुःखमयी संवेदनाओं की समन्विति। यह विवेचन मुख्यतः आनन्दवादी आचार्य अभिनवगुप्त तथा उपचयवादी आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र जैसे तत्त्व चिन्तकों की मान्यताओं पर आधारित है जिन्होंने अपने-अपने दृष्टिकोणों से रस मीमांसा के क्षेत्र में अनेक प्रकार की विचारोत्तेजक सामग्री संयोजित की है। विवेचना के इसी क्रम में कर्ण रस का आस्वाद्य पक्ष तथा 'उपनिषद्' विशेष रूप से व्याख्यात हुआ है, जिसे 'एको रसः कर्ण एव' कहने में महाकवि भवभूति को किञ्चिन्मात्र भी सकोच नहीं हुआ था।

सकलन के परवर्ती निबन्ध बाव्यशास्त्र के सैद्धान्तिक और व्यवहारिक पक्षों के 'तालमेल से सपटित हैं जिनमें क्रमशः भक्तिरस और शीतरस का 'रूप विमर्श' तथा उनकी 'आस्वाद्यता एव स्थिति' का विश्लेषण आचार्य रूप गोस्वामी और अभिनवगुप्त की मान्यताओं के अनुरूप किया गया है। 'प्रबन्ध बाव्य की रसमि व्यञ्जता' का उद्घाटन करने में आचार्य आनन्दवर्धन के विचारों को प्रमुखता दी है क्योंकि इस विषय का तत्त्व चिन्तन करने में वे अग्रणी रहे हैं। 'काव्य पुरुष का तत्त्व निष्पन्द' तथा कवि-समय अथवा 'काव्यरूढ़ियों' की विवेचना में आचार्य राजशेखर की 'काव्यमीमांसा' सर्वाधिक प्रामाणिक समझी जाती थी, अतः इन निबन्धों का कलवर उनकी मान्यताओं के अधिक अनुरूप है। 'संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास' तथा 'नाट्य शास्त्र का व्याख्यान' मेरी अधीन उपलब्धियाँ का परिणाम है। सकलन के अन्तिम दो निबन्ध 'काव्य सर्जना में प्रतिभा का महत्त्व' तथा 'भारतीय जीवन दर्शन और काव्य' विगुड विवेचनात्मक तथा परिचयमूलक हैं, जिनमें इस बात का विशेषण किया गया है कि कवि प्रतिभा ही काव्य सर्जना की मूल शक्ति है, जिसका अनन्त प्रसार 'भारतीय जीवन दर्शन और काव्य' के अणु-परमाणुओं में भी संचलित हुआ है। संक्षेप में इस सकलन के ये ही प्रमुख विचारवर्ण हैं, जिन्हें पन्द्रह निबन्धों की एकावली में संप्रधित कर मैंने इसे 'काव्यशास्त्रीय निबन्ध' की अभिधा से अलङ्कृत किया है।

फोर्ट रोड, बागर चौक,  
जोधपुर (राजस्थान)

पेंकट शर्मा

## अनुक्रमणिका

1. शब्दबोध विमर्श	...	...	9
2. भाव और रस का अंतर्गन्ध	...	...	64
3. रस का स्वरूप तथा आस्वाद	...	...	76
4. काव्य-रस का अधिष्ठान	...	...	97
5. रसों की सुत्रदुःखरूपता	...	...	107
6. रस-विघ्न तथा उनका निराकरण	...	...	120
7. भक्ति-रस का रूप-विमर्श	...	...	130
8. शांत रस की आस्वाद्यता और स्थिति	...	...	147
9. प्रबंध काव्यों की रसभिव्यंजकता	...	...	163
10. संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास	...	...	174
11. काव्य पुरुष का तत्त्व निर्व्यंज	...	...	183
12. नाट्यशास्त्र का काव्याध्यान	...	...	190
13. कवि समय अथवा काव्य रूढ़ियाँ	...	...	202
14. काव्य सर्जना में प्रतिभा का महत्त्व	...	...	209
15. भारतीय जीवन दर्शन और काव्य	...	...	225

# शाब्दबोध विमर्श

## शाब्दबोध परिचय

भारतीय साहित्य में शाब्दबोधविमर्श अथवा काव्याधर्मप्रतीति का विवेचन अत्यंत व्यापक एवम् गम्भीर दृष्टि से किया गया है। उसका मुख्य सम्बन्ध व्याकरण, न्याय और मीमांसा संज्ञक शास्त्रों से है जिनमें क्रमशः पदो, प्रमाणों और वाक्यायों का विश्लेषण विशेष रूप से होने के कारण उन्हें 'पदशास्त्र', 'प्रमाणशास्त्र', और 'वाक्यशास्त्र' भी कहा जाता है। शाब्दबोध में इन तीनों शास्त्रों की आवश्यकता पड़ती है, अतः इन तीनों शास्त्रों के निष्णात विद्वान् 'पद-वाक्य-प्रमाणज्ञ' की गौरवमयी उपाधि से विभूषित किए जाते हैं। अन्य शास्त्रों में तो वाचक और लक्षक संज्ञक दो प्रकार के शब्द माने गए हैं, किन्तु साहित्यशास्त्र में उन दोनों के साथ 'व्यंजक' नामक तृतीय शब्द जोड़कर उनकी तीन संख्याएँ निर्धारित कर दी गई हैं। शब्दों की इस त्रयवद्धता का भी एक विशेष कारण है। 'वाचक' शब्द मुख्यार्थ का बोधक है अतः उसे सर्वप्रथम स्थान दिया गया है। 'लक्षक' शब्द वाचक शब्द के आश्रित रहता है अतः उसे द्वितीय स्थान पर रखा गया है और 'व्यंजक' शब्द में वाचक और लक्षक नामक दोनों प्रकार के शब्दार्थ अपेक्षित होते हैं, अतः वह तृतीय स्थान का अधिकारी है। यद्यपि व्यंजक शब्द की विवेचना काव्येतर शास्त्रों में नहीं हुई है तथापि काव्यशास्त्र का तो वह सर्वस्व है क्योंकि उसी के आधार पर कालांतर में ध्वनि-भिद्धान्त की प्रतिष्ठा हो सकी है। यों तो वाचक, लक्षक और व्यंजक नामक तीनों शब्द-प्रकार शाब्दबोधविमर्श के अन्तर्गत विवेचित किए जाते हैं, किन्तु तत्त्वतः वे शब्द के भेद न होकर उसकी उपाधियाँ हैं। इसका कारण यह है कि वृत्तिभेद से एक ही शब्द कही वाचक हो सकता है तथा कही लक्षक तथा व्यंजक भी रह सकता है। इस बात को हम उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है कि जिस प्रकार एक ही व्यक्ति उपाधि-भेद से भिन्न-भिन्न स्थलों और परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न व्यक्तित्व रखता है, उसी प्रकार एक ही शब्द अनेक प्रकार के प्रयोगों में विविधरूपा शक्तियों से अभिहित किया जा सकता है। उपाधि-वृत्त भेद से



शब्दों की त्रिविधता की भाँति उनके अर्थों के भी तीन प्रकार हैं, जिन्हें त्रमश-वाच्यार्थ, सश्यार्थ तथा व्यग्यार्थ कहते हैं। बुभारिण भट्ट के अनुयायी पार्थसारथि मिथ आदि मीमांसक शब्द के उपर्युक्त तीन अर्थों के अतिरिक्त 'तात्पर्यार्थ' नामक उसका एक चतुर्थ भेद भी मानते हैं। ये मीमांसक अभिहितान्वयवादी के नाम से प्रसिद्ध हैं। इन मीमांसकों से विरोधी विचारधारा रखने वाले मीमांसक (प्रभाकरगुरु तथा शान्तिवनाथ मिथ आदि) अन्वितार्थिभ्रान्तवादी कहलाते हैं। इन दोनों के अतिरिक्त और भी मीमांसक हैं जो वाक्यार्थ के विषय में भिन्न-भिन्न मत रखते हैं, किन्तु उनकी शिक्षि सामान्य भेदाँ की है जत उनके मतों में उल्लेखनीय वैशिष्ट्य न होने से कारण उक्त प्रमुद्यता प्राप्त नहीं हुई है। वृत्ति अभिहितान्वयवादी मीमांसकों ने तात्पर्यार्थ' नामक चतुर्थ अर्थ की परिष्कारणा पर अपना अभिमत विवचित किया है अतः हम सर्वप्रथम तात्पर्यवृत्ति और अभिहितान्वयवाद का अभिप्राय स्पष्ट करना आवश्यक समझते हैं। तदुपरांत अविशिष्ट तीत प्रकार के शब्दों और अर्थों की विवेचना की जायगी, त्रिविध प्रयोग और उपयोग वाच्य-रचना और वाच्य-विवेचना के सदर्भ में पद-पद पर किया जाता है।

### तात्पर्य वृत्ति और अभिहितान्वयवाद

'तात्पर्यवृत्ति' को पूयक् शक्ति मानने वाले आचार्यों ने वाक्यबोध के लिए अभीष्ट 'आवाशा', 'योग्यता' और 'गन्निधि' मजबूत त्रिविध वाक्य-धर्मों की अनिवार्यता पर बल देकर उन तीनों के योग में उभरा अन्वितत्व स्वीकार किया है। उनका कहना है कि आवाशा, योग्यता तथा गन्निधि के कारण पदार्थों का अन्वय होने पर जो वाक्यार्थ प्रकट होता है, वह उक्त तीनों पदार्थों के प्रपर एवम् विशिष्ट रूपयुक्त होता है, किन्तु केवल तात्पर्यवृत्ति द्वारा ही योग्यत्व किया जा सकता है। वस्तुतः तात्पर्यवृत्ति का कार्य अभिधा आदि शब्द-वृत्तियों द्वारा उद्बुद्ध पदों और उनमें अर्थों में परम्परिक सम्बन्ध प्रदर्शित कर उनमें माध्यम के वाक्यार्थ का ज्ञान कराना है जिसका अर्थ यह है कि वाक्यार्थ ही तात्पर्यार्थ है अर्थात् वाक्य ही तात्पर्यार्थ का वाचक है। तात्पर्यवादियों की मान्यता का स्पष्टीकरण 'घट करोति' जैसे उदाहरणों द्वारा महज दृष्टि में किया जा सकता है। इस विषय में भाट्टमीमांसक, नैयायिक तथा वैशेषिक आचार्यों के अभिमत विशेषण उल्लेखनीय है। मीमांसकों का कहना है कि प्रत्येक वाक्य का पर्यवमान त्रिया-बोध में होता है अर्थात् प्रत्येक वाक्य किन्ती न किन्ती प्रकार की त्रिया के विषय में कुछ निर्देश करता है। यदि कोई व्यक्ति 'घटम् करोति' जैसे वाक्य का प्रयोग कर तो उक्त अर्थ घटत्प कर्म में सम्बद्ध त्रिया ही होगा। उक्त वाक्य में 'घटम्' और 'करोति' नामक जो दो पद हैं, उनमें 'करोति' पद त्रिया का वाचक है तथा 'घटम्' पद 'घट' प्रकृति और 'अम्' प्रत्यय में बना है, जिनमें

योग से 'घट' नामक वस्तु का ज्ञान होता है। 'घटम्' पद में प्रयुक्त 'अम्' प्रत्यय कर्मत्व का वाचक है, अतः 'घटम्' पद का अर्थ 'घटाश्रित कर्मत्व' अथवा 'घटरूप कर्म' है। 'घटम् करोति' वाक्य में जब हमें क्रमशः 'घटाश्रित कर्मत्व' तथा 'करोति' क्रिया के अर्थ अभिधा-शक्ति द्वारा ज्ञात हो जाते हैं तो उन दोनों पदों का पारस्परिक सम्बन्ध प्रदर्शित करने के लिए हमें 'तात्पर्य' नामक स्वतंत्र वृत्ति की परिकल्पना करनी पड़ती है क्योंकि उन दोनों का सम्बन्ध निर्दिष्ट करने वाला कोई भी शब्द उक्त वाक्य में नहीं है। मीमांसकों का कहना है कि तात्पर्यवृत्ति में ही ऐसी शक्ति है जो योग्यता, आकांक्षा तथा सन्निधि द्वारा प्रवृत्त होकर पदों द्वारा बोधित पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्ध का ज्ञान करा सकती है। उक्त वृत्ति से बोधित होने वाला अर्थ ही तात्पर्यार्थ है, जिसका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक वाक्य तात्पर्यार्थ का बोधक होता है।

तात्पर्यवृत्ति का समर्थन करने वाले अभिहितान्वयवादी आचार्यों के मत में दो बातें विशेषतः उल्लेखनीय हैं। उनकी प्रथम मान्यता तो यह है कि पदों के द्वारा 'विशेष' का बोध न होकर केवल 'जाति' का ही बोध होता है। 'घटम् करोति' वाक्य का अर्थबोध निरूपित करते हुए उन्होंने सिद्धा है कि उक्त वाक्य में 'घटम्' पद द्वारा 'यह घट' अथवा 'वह घट' जैसा बोध न होकर घटरूप जाति का तथा 'करोति' पद द्वारा सामान्य क्रिया का ही बोध होता है जिनके सामान्य अर्थों की पारस्परिक सम्बद्धता तात्पर्यवृत्ति द्वारा संयोजित की जाती है। इन आचार्यों की दूसरी मान्यता यह है कि तात्पर्यवृत्ति का कार्य पदों में पारस्परिक सम्बन्ध निर्दिष्ट करना न होकर पदार्थों में सम्बन्ध प्रदर्शित करना है। उनका कहना है कि 'घट' प्रकृति और 'अम्' प्रत्यय में जो आश्रयाश्रयिभाव-सम्बन्ध है, वह तात्पर्यवृत्ति से ज्ञात नहीं होता अपितु प्रकृति और प्रत्यय की समीपता से ही ध्यान में आता है। अभिप्राय यह है कि तात्पर्यवादियों के मत से वाक्यार्थ-बोध में तात्पर्यार्थ को सत्ता अनिवार्य है।

दार्शनिक प्रतिपत्ति के विचार से तात्पर्यवृत्ति से सम्बद्ध अभिहितान्वयवाद का सिद्धांत अत्यंत जटिल है। उसका स्पष्टीकरण करने के लिए विद्वानों ने जिस प्रकार की शब्दावली प्रयुक्त की है, उससे उसकी दुरुहता और भी अधिक बढ़ गई है, किन्तु हमें उसके मूलम विवेचन से विशेष प्रयोजन नहीं है। हम तो यहाँ पर उसका सामान्य स्वरूप ही निरूपित करना चाहते हैं जिसमें यह स्पष्ट हो सके कि इस सिद्धांत के अनुसार वाक्यार्थ का बोध किस प्रकार होता है? यह तो एक स्पष्ट बात है कि वाक्यों का निर्माण पदों से होता है और पदार्थों द्वारा ही उनका तात्पर्य समझा जाता है किन्तु प्रश्न यह है कि उस अर्थ-बोध की प्रक्रिया क्या है? अभिहितान्वयवादियों का मत है कि हमें किसी भी वाक्य में सर्वप्रथम पदों में पदार्थों की प्रतीति होती है। उस प्रतीति के पश्चात् उन पदार्थों का पारस्परिक सम्बन्ध, जो पदों से उपस्थित नहीं हो सका हो, वाक्यार्थ की मर्यादा

से प्रस्तुत होता है। इसका अभिप्राय यह है कि पहले पदों द्वारा अभिधाशक्ति से पदार्थों का ज्ञान होता है और तदुपरान्त बक्तों के तात्पर्य के अनुसार उनका परस्पर अन्वय या सम्बन्ध समझा जाता है जिनसे वाक्यार्थ की प्रतीति होती है। इस प्रकार वाक्यार्थ-बोध के लिए अभिहित पदार्थों का अन्वय मानने के कारण ही यह मत 'अभिहितान्वयवाद' के नाम से प्रसिद्ध है। इस मत की मुख्य विचारणा यह है कि पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध पदों से न होकर बक्तों के तात्पर्य के अनुसार होता है इसलिए उसे 'तात्पर्यार्थ' कहना समीचीन है। इस प्रकार का अर्थ-बोध कराने वाली शब्द-शक्ति का नाम 'तात्पर्याशक्ति' है जो अभिधा, रक्षाणा और व्यजना नामक तीन प्रकार की शक्तियों में पृथक् श्रेणी की है। चूंकि शुभाशित भट्ट आदि मीमांसक व्यजना शक्ति को नहीं मानते, अतः उनकी दृष्टि से 'तात्पर्याशक्ति' चतुर्थ शब्द शक्ति न होकर तृतीय शब्द-शक्ति ही है।

आचार्य मम्मट ने अपने सुप्रसिद्ध काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ 'वाक्य प्रकाश' में अभिहितान्वयवाद का जो परिचय दिया है, वह अपनी किताब रचना-शैली के कारण कुछ दुरुस्त सा बन गया है। उनका कथन का माराश यह है कि पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध पदार्थों द्वारा उपस्थित न होने पर आवाक्षा, योग्यता और मन्निधि के बल से आभासित होता है जिसे तात्पर्यार्थ कहते हैं। यदि मम्मट के कथन का अनुवाद किया जाय तो वह अनुवाद इस प्रकार होगा—

'जिन पदार्थों का स्वरूप आगे कहा जाएगा, ऐसे (पदों द्वारा अभिहित केवल) पदार्थों का आवाक्षा, योग्यता तथा मन्निधि के बल से परस्पर सम्बन्ध होने से पदों से प्रतीत होने वाला अर्थ न होने पर भी (तात्पर्य-विपरिभूत अर्थ होने के कारण) विशेष प्रकार का तात्पर्यार्थरूप वाक्यार्थ प्रतीत होता है, ऐसा अभिहितान्वयवादियों का मत है।'<sup>1</sup>

मम्मट ने उक्त वाक्य में आवाक्षा, योग्यता और मन्निधि सज्ञक पदों का जो प्रयोग किया है, वह विशेष महत्व रखता है। आवाक्षा का अर्थ है 'श्रोता का जिज्ञासामारूप', योग्यता का अर्थ है 'पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध' में बाधा का अभाव और मन्निधि से तात्पर्य है 'एक ही व्यक्ति द्वारा अविनम्य रूप में पदों का उच्चारण'। वस्तुतः वाक्य में ये तीन गुण रहने आवश्यक हैं, क्योंकि इन विशेषताओं में युक्त होना ही कोई पद-समूह वाक्य कहा जाता है। इन तीनों का अन्वय करते हुए, अभिहितान्वयवादी कहते हैं कि अर्थ-प्रत्यय पदों से केवल अर्थान्वित पदार्थ उपस्थित होते हैं, तदुपरान्त पदों की आवाक्षा, योग्यता और मन्निधि के बल से तात्पर्याशक्ति द्वारा उन पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध-रूप वाक्यार्थ का बोध होता है।

1. आवाक्षार्थयोग्यता-मन्निधिवशाद्ग्रन्थमाशस्वरूपाणां पदार्थानां समन्वये तात्पर्यार्थ-विशेषवदुपपदार्थोऽपि वाक्यार्थं समुन्वयतीति अभिहितान्वयवादीनां मतम्।

## अन्विताभिधानवाद के अनुसार वाक्यायंभोध

'अन्विताभिधानवाद' सिद्धान्त के प्रतिपादक आचार्य प्रभाकर गुरु और शालिकरनाथ मिश्र आदि हैं। उनके मतानुसार अभिहितान्वयवादियों का यह कथन युक्तिसंगत नहीं है कि पहले केवल पदार्थ अभिहित होने हैं और तदुपरात उनका अन्वय होने से वाक्य का अर्थ-बोध होता है। इन आचार्यों के विचारानुसार प्रथमतः अन्वित पदार्थों का ही अभिधा से बोध किया जाता है और पदार्थों का अन्वय पूर्व सिद्ध होने के कारण 'तात्पर्याद्याशक्ति' की कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। इस विषय का विशेष स्पष्टीकरण करते हुए इन आचार्यों ने लिखा है कि पदों से पदार्थों की जो प्रतीति होती है, वह 'सकेतग्रह' के पश्चात् होती है और संकेत का ग्रहण व्यवहार से होता है जिसका अभिप्राय यह है कि यह सकेत-ग्रह केवल पदार्थ में न होकर किसी 'अन्वित पदार्थ' में होता है, अतः अन्वित का ही अभिधान अर्थात् अभिधा से बोध न होने के कारण 'अन्विताभिधान' मानना उचित है न कि 'अभिहितान्वय' मानना। मम्मट ने अन्विताभिधानवादियों का मत 'वाच्य एव वाक्यार्थ, इति' सूत्र द्वारा व्यक्त किया है जिसका अभिप्राय यह है कि पदों द्वारा अन्वित पदार्थों की ही उपस्थिति होती है, अतएव पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध-रूप वाक्यार्थ वाच्य ही होता है, जिसे तात्पर्याद्याशक्ति का अनुवर्ती मानना उचित नहीं है।

शास्त्र-जगत् में अभिहितान्वयवाद की प्रतिष्ठा पहले हुई और अन्विताभिधानवाद की तदुपरात काल में। प्रथम सिद्धान्त के प्रमुख प्रतिपादक आचार्य कुमारिल भट्ट हैं तो द्वितीय सिद्धान्त के प्रवर्तक उन्हीं के शिष्य श्रीप्रभाकर गुरु। कहने की आवश्यकता नहीं कि 'प्रभाकर गुरु' यद्यपि कुमारिल भट्ट के ही शिष्य थे, किन्तु अपनी अलौकिक विवेक-शक्ति के कारण वे आचार्य द्वारा भी समादृत किये गये और उनके लिए 'गुरु' पद एक घटना-विशेष के कारण रूढ़ हो गया। उनकी प्रतिभा से अभिभूत होकर स्वयम् आचार्य कुमारिल भट्ट ने उन्हें 'गुरु' पद से गौरवान्वित किया था। कालान्तर में 'गुरु' शब्द उनका पर्याय बन गया और उनका मत 'इतिगुरुमतम्' पद से ही उद्धृत किया जाने लगा।

अन्विताभिधानवादियों का मत है कि 'चैत्र गामानय', 'देवदत्त अश्वमानय', 'देवदत्त गा नय' अर्थात् 'चैत्र, गाय लाओ', 'देवदत्त, घोडा लाओ, देवदत्त, गाय ले जाओ' आदि विभिन्न वाक्यों के प्रयोगों और उनकी क्रियाओं को देखकर ही बालक शब्द-विशेषों से अर्थ-विशेषों का निश्चय करता है, जिनका आशय यह है कि इस प्रकार की अन्वय-व्यतिरेक की पद्धति में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति करने वाला वाक्य ही प्रयोगार्ह होता है। अतः वाक्य में स्थित अन्वित पदों का ही अन्वित पदार्थों के साथ संकेत-ग्रहण किया जाता है। इससे स्पष्ट है कि 'अन्वय-विशिष्ट' अथवा 'परस्परान्वित पदार्थ' ही वाक्यार्थ है न कि 'अनन्वित पदार्थों का वैशिष्ट्य'।

सूत्र रूप से कहा जा सकता है कि यदि अन्विताभिधानवादियों के मतानुसार 'विशिष्टा एव पदार्था वाक्यार्था' हैं तो अभिहितान्वयवादिया की विचारधारा में 'न तु पदार्थाना वैशिष्ट्यम्' मानना उचित है। व्यावहारिक दृष्टि में हम अन्विताभिधानवादियों का मत ही अधिन युक्तिमगत प्रतीत होता है क्योंकि अन्वित पदार्थ ही वाक्यार्थ के रूप में उपस्थित होते हैं न कि पदार्थों की उपस्थिति के पश्चात् उनका अन्वय होता है। यहाँ इन बात का उल्लेख करना भी आवश्यक है कि वाक्यार्थ-बोध के जिन दो मतों का विशेषण 'अभिहितान्वयवाद' और 'अन्विताभिधानवाद' के नाम से किया गया है उनके सम्बन्ध की चेष्टा भी कतिपय आचार्यों ने की है। आचार्य मम्मट ने शब्द-व्यापार-विचार' के अन्तर्गत दोनों के समुच्चय का प्रतिपादन किया है तो आचार्य मुकुल भट्ट ने 'अभिधावृत्ति-मातृका' नामक ग्रंथ में इस सिद्धान्त पर बल दिया है कि या ना पदा या अपना-अपना सामान्यभूता वाच्य अर्थ होता है किन्तु वाक्या में पदार्थ परन्तु अन्वित ही होते हैं जिसका अभिप्राय यह है कि यदि केवल पदों की अपेक्षा न अभिहितान्वयवाद उत्पन्न होता है तो वाक्य की अपेक्षा में अन्विताभिधानवाद की सिद्धि होती है। इस प्रकार इन दोनों के समुच्चय का सिद्धान्त ही सचाह्य है। इस विषय में 'अभिधावृत्ति-मातृकाकार' के शब्द उल्लेखनीय है —

'अन्वेषा मत तु पदाना तत्तात्पर्यान्वयभूतो वाच्यार्थं वाक्यस्य तु परस्परान्वित-पदार्था इति पदापेक्षया अभिहितान्वय वाक्यापेक्षया तु अन्विताभिधानम् । एव च तयो अभिहितान्वयान्वितनाभिधानयो समुच्चय इति ।'

'सामान्य-विशेष' में ही 'शक्तिग्रह' कराने की शक्ति है

'अन्वित पदार्थ' में ही 'शक्तिग्रह' हो सकता है, केवल पदार्थ में नहीं' यह बात तो व्यवहारमूलक है, किन्तु शाब्दबोध की प्रक्रिया को समझने के लिए इतना कहना ही पर्याप्त नहीं है। प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यह अन्वय या सम्बन्ध किसी विशेष अर्थ के साथ होता है अथवा सामान्य अर्थ के साथ? यदि विशेष अर्थ के साथ अन्वित अर्थ में 'शक्तिग्रह' माना जाए तो 'साप तापो' आदि के व्यवहार से होने वाला शक्तिग्रह केवल 'गो-विशिष्ट आनन्द' परन्तु ही सीमित हो जाएगा और उभय 'अश्वमानय' अर्थात् घोड़ा साथों जैसे प्रयोगों का अर्थज्ञान नहीं हो सकेगा। इसका परिणाम यह होगा कि किसी एक अर्थ के साथ अन्वित रूप में शक्ति-ग्रह मानने पर प्रत्येक शब्द का भिन्न-भिन्न वाक्यों में भिन्न-भिन्न शब्दों के साथ होने वाला प्रयोग अन्य वाक्यों में प्रयुक्त उसी शब्द में अर्थ-बोध नहीं करा सकेगा। यन्तुत सामान्य रूप में अन्वित अर्थ में ही शक्तिग्रह माना जा सकता है, किन्तु इस सिद्धान्त में किसी प्रकार की अज्ञान भावना में बचन के लिए यह कहना अधिक उचित है कि जो तब सामान्यतः अन्य पदार्थ के साथ

अन्वित पदार्थ ने ही सकेतग्रह होता है, विशेष में अन्वित रूप में नहीं, तथापि परस्पर सम्बद्ध पदार्थों के तथाभूत विशेष रूप ही होने से 'निविशेष न सामान्य' इस नियम के अनुसार सामान्य से अवच्छेदित होने पर ही वह सकेतग्रह विशेष रूप में परिणत हो जाता है। जन्विताभिधानवादियों का यह मत यथेष्ट रूप में माननीय है, क्योंकि विशेष के बिना कोई सामान्य नहीं रहता और सामान्य रूप में अन्वित अर्थ का पर्यवसान भी विशेष में ही होता है। ऐसी परिस्थिति में 'सामान्य विशेष' में ही सकेतग्रह मानना समुचित है।

**'अतिविशेष' में 'सकेतग्रह' मानना उचित नहीं है**

सकेतग्रह अथवा अर्थबोध की प्रक्रिया के विश्लेषण में सामान्य और 'सामान्य-विशेष' के अतिरिक्त 'अतिविशेष' पद का भी उपयोग किया जाता है। यदि सामान्य का अर्थ 'साधारण रूप से अन्वितत्व मात्र' माना जाए तो 'सामान्य-विशेष' का अर्थ 'कर्मत्वादि रूप से अन्वितत्व' कहा जा सकता है। उस स्थिति में 'अतिविशेष' का अर्थ होगा 'गो-अश्व आदि व्यक्ति-विशेष के साथ अन्वितत्व'। व्यजनावादियों का मत है कि सामान्य रूप से अन्वित अर्थ में सकेतग्रह मानने से काम नहीं चल सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर तो यह व्यवहार हो जाएगा कि यदि किसी को घड़ा भंगाना अभीष्ट है और वह 'घड़ा लाओ' कहने के स्थान पर 'वस्तु लाओ' वहे तो उससे आनयन-क्रिया करने वाला व्यक्ति 'घड़ा लाओ' यह अर्थ नहीं समझ सकेगा। यों तो 'वस्तु' शब्द से सभी वस्तुओं का बोध होने के कारण वह घड़े का भी बोधक हो सकता है, किन्तु 'वस्तु लाओ' इस वाक्य में सामान्य रूप से घट के ग्राहक 'वस्तु' शब्द से काम नहीं चलता। उसके लिए विशेष रूप में 'घट' शब्द का ही प्रयोग करना होगा। इस दोष से बचने के लिए ही जन्विताभिधानवादियों ने 'सामान्य-विशेष' में सकेत-ग्रह माना है। 'अतिविशेष' रूप में सकेतग्रह मानना उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर उसमें 'आनयन' तथा 'व्यभिचार' भ्रमक दोष आ जाते हैं। इस विषय में व्यजनावादियों का कहना है कि किसी वाक्यार्थ में व्यक्तिरूप 'अतिविशेष' अर्थ असंकेतित होने से वाक्यार्थ नहीं हो सकता, अतः उसका बोध कराने के लिए अभिधाशक्ति से भिन्न शब्द-शक्ति की आवश्यकता होती है। वस्तुतः वह शक्ति 'व्यजना' ही है, क्योंकि उसी में व्यंग्यार्थ की प्रतीति कराने की क्षमता रहती है।

**शब्द-शक्ति और अर्थप्रतीति के विविध रूप**

प्रयोग अथवा अनुभव से सिद्ध है कि काव्य में प्रयुक्त किए गये प्रायः तीनों प्रकार के शब्दों और अर्थों का व्यञ्जकत्व भी होता है जो कही वाक्यार्थ की व्यञ्जना से व्यक्त होता है तो कही लक्ष्यार्थ कि ध्वनि से निरूपित किया जाता है। काव्य-साहित्य में ऐसे उदाहरण भी उपलब्ध होते हैं जहाँ व्यंग्यार्थ का भी व्यञ्जकत्व

होता है। इन भिन्न भिन्न अर्थों के व्यञ्जनत्व का विवेचन करने के पूर्व यह आवश्यक है कि हम प्रथमतः वाचकादि शब्दों के स्वरूप तथा उनकी शक्तियों से परिचित हो जाएँ जिनसे हमें वाच्यादि अर्थों की बोध-प्रक्रिया का ज्ञान हो सके और उसी क्रम में शब्द-शक्ति और अर्थ-प्रतीति के विविध रूपों की व्यञ्जकता का ज्ञान करने में भी सुविधा रहे।

### अभिधा शब्दबोध की प्रमुख शक्ति

शब्द-बोध की प्रमुख शक्ति के रूप में अभिधावृत्ति की महत्ता सभी आचार्यों ने स्वीकार की है। उस शब्द-शक्ति द्वारा ज्ञात होने वाले अर्थ को अभिधेयार्थ अथवा वाच्यार्थ भी कहा जाता है। शब्द की प्रमुख शक्ति के रूप में व्याख्यात होने के कारण उसमें अभिहित अर्थ मुख्यार्थ भी कहलाता है। उससे बोधित होने वाले शब्द की सज्ञा 'वाचक' है, जिससे सकेतग्रह को ध्यान में रखते हुए आचार्यों ने अर्थ-प्रतीति के अनेक साधन निरूपित किए हैं।

अभिधा शक्ति, वाचक शब्द और सकेतग्रह अथवा अर्थ प्रतीति के साधन

अभिधा-शक्ति में सर्वप्रथम वाचक शब्द का विचार किया जाता है, जिसका सामान्य लक्षण यह है कि वह शब्द अभिधा शक्ति द्वारा साक्षात् सकेतित अर्थ व्यक्त करता है।<sup>1</sup> लोक-व्यवहार से प्रकट है कि सकेत-ग्रह आदि द्वारा ही शब्द से अर्थ की प्रतीति होती है जिसका अर्थ यह है कि सकेत की सहायता से ही कोई शब्द किसी अर्थ-विशेष का प्रतिपादन करता है। गुतराम् जिस शब्द का जहाँ जिन अर्थ में अध्यवधान से सकेत-ग्रहण होता है, वह शब्द उस अर्थ का वाचक कहलाता है।

छोटे बालकों को किस प्रकार सकेतग्रह होता है, इस विषय के अनेक उदाहरण लोक-व्यवहार से प्रस्तुत किए जा सकते हैं। जन्मिताभिधानवादियों ने इसका विवेचन विशेष रूप से किया है। उनका मत है कि छोटे बालक जब बड़ों के मुख से कोई वाक्य सुनते हैं और उसके अनुसार अपने अग्रज या अनुचर आदि को क्रिया करते हुए देखते हैं तो उनके मन पर श्रूयमाण समष्टिवानय के समष्टि-भूत अर्थ का एक सन्सार बनता है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न प्रसंगों में अनेक बार के शब्द-व्यवहारों द्वारा वे शब्दों के पृथक्-पृथक् अर्थ समझने लगते हैं जिसका तात्पर्य यह है कि व्यवहार से सकेतग्रह होता है। सकेतग्रह की उस प्रक्रिया को 'आवापोदाप' की प्रक्रिया कहते हैं जिसका अर्थ है 'व्यवहार' में एक

1. साक्षात्सकेतित यो धर्ममभिधते स वाचकः (वाच्यप्रकाश 2/7)

शब्द को हटाकर उमके स्थान पर दूसरे शब्द का प्रयोग करते हुए एक अर्थ के स्थान पर दूसरे अर्थ का अभिनिवेश करना । उदाहरणार्थ यदि कोई उत्तम वृद्ध किसी मध्यम वृद्ध को पुस्तक साने की आज्ञा दे और तदुपरान्त पुस्तक रक्षकर सेग्रनी साने का आदेश दे और मध्यम वृद्ध उसी के अनुसार क्रिया करे तो उन दोनों प्रकार की क्रियाओं को देखने वाला बालक व्यवहार द्वारा सकेतग्रह करेगा और वह ग्रहण 'आवापोदाप' की प्रक्रिया से सम्पन्न होगा । वस्तुतः यह लोक-व्यवहार सकेतग्रह का प्रधान साधन है ।

लोकव्यवहार के अनिश्चित सकेत-व्यवहार के और भी अनेक साधन हैं जो व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, व्यवहार, वाक्य-शेष, विवृति तथा सिद्ध-पद के सान्निध्य द्वारा अर्थ-बोध या सकेतग्रह कराते हैं ।<sup>1</sup> नागेशभट्ट ने अपने प्रसिद्ध ग्रंथ 'परमनपुमंजूपा' में व्याकरण आदि उपर्युक्त आठों (साधनों) का विवेचन किया है जिससे हम बात का पता चलता है कि सकेत का ज्ञान किन-किन उपायों अथवा साधनों में होता है ? 'व्याकरण' द्वारा होने वाले सकेत-ज्ञान के उदाहरण में 'भू सत्तायाम्' आदि धातुपाठ तथा 'साधकतम करणम्' आदि सूत्र रत्ने जा सकते हैं जिनसे भू-धातु तथा करण कारक आदि पदों का सकेतग्रह व्याकरण द्वारा होता है । 'उपमान' द्वारा होने वाले अर्थबोध का उदाहरण 'यथा शीस्तथा गवयः' है । इसका यह अभिप्राय है कि जो व्यक्ति गाय को तो जानता है किन्तु गवय (नीलगाय) को नहीं जानता, उमके सम्मुख यदि उपर्युक्त वाक्य कहा जाए तो वह उपमान-प्रमाण की सहायता से 'गवय' पद का भी सकेतग्रह (अर्थबोध) कर लेगा । 'कोष' द्वारा किये जाने वाले सकेतग्रह के निरूपण की कोई आवश्यकता ही नहीं है क्योंकि कोषकृत अर्थबोध से तो सभी परिचित हैं । 'आप्तवाक्य' द्वारा होने वाले सकेतग्रह के उदाहरण माता-पिता और गुरुजनों के वाक्य हैं जिनके अनुसार बालक सकेतबोध करता है । 'व्यवहार' से होने वाले सकेत-ग्रह का विवेचन हम अन्विताभिधानवादियों की मान्यता के स्पष्टीकरण के प्रसंग में कर ही चुके हैं । 'वाक्यशेष' से अर्थ-बोध होने का अर्थ है किसी शब्द के अर्थ के विषय में सदेह होने पर आगे आने वाले सदर्भ से अर्थ का निश्चय किया जाना । उदाहरणार्थ यदि कोई यह कहे कि 'यव का परु बनाओ' तो श्रोता को 'यव' पद का अर्थ जानने में कठिनाई होती है, किन्तु जब इसी वाक्य के पश्चात् आने वाले इस वाक्य से कि 'जब अन्य वनस्पतियाँ सूख जाती हैं तो भी यव हरे-भरे होते हैं', श्रोता को 'यव' शब्द का अर्थ अविलम्ब रूप से ज्ञात हो जाता है । 'विवृति' का अर्थ है विवरण या व्याख्या । यह भी अर्थबोध का एक साधन है । उदाहरणार्थ कालिदास की 'अथ नयनसमुत्स्यं ज्योतिरश्रेयि व द्यौः' नामक

1. शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोषाप्तवाक्याद्व्यवहारस्तथ ।

वाक्यस्य शेषादिविवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य । (काव्यप्रकाश 2/8)



पक्षि वा अर्थ-बोध हमें मल्लिनाथ की विवृति (व्याख्या) से होता है, जिसमें 'अत्रिनयन समुत्प-ज्योति' का अर्थ 'चन्द्रमा' किया गया है। 'सन्निधि' के द्वारा विद जाने वाले सवेत-बोध का उदाहरण 'रामवृष्णी' और 'राम लक्ष्मणी' पद हैं जिनके प्रयुक्त 'राम' शब्द के अर्थ क्रमशः 'वलराम' और 'दशरथनय राम' हैं। इसी प्रकार 'रामार्जुनी' पद में प्रयुक्त 'राम' का अर्थ 'परशुराम' है। इन अर्थों का निश्चय सन्निधि-स्थित पदों के कारण ही होता है।

### सवेतबोध के विषय में दार्शनिक प्रतिपत्तियाँ

'सवेतबोध' अथवा शक्तिग्रह का विषय अत्यन्त रचिवर है। विभिन्न विद्वानों ने भिन्न-भिन्न दार्शनिक प्रतिपत्तियाँ द्वारा उसकी विवेचना की है। नैयायिका ने 'अस्मात् शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति ईश्वरेच्छा सवेत' द्वारा 'सत्ताओं का सवेत ईश्वरेच्छा से उत्पन्न होता है' ऐसा माना है तो नान्य नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित 'इच्छामात्र सवेत' के आधार पर यह सिद्ध होता है कि सवेत की उत्पत्ति में हमारी इच्छा ही कारण होती है। स्फोटवादी वैपारणा की मान्यता है कि न तो ईश्वर की इच्छा ही शब्दार्थों में सम्बन्ध निर्माण कर सकती है और न मनुष्य की सामना ही। वस्तुतः पद और पदार्थ में वाच्यवाचक भाव सम्बन्ध है जिसका निर्माण इतरेतराध्यास द्वारा उत्पन्न हुए तादात्म्य के कारण होता है। इस विषय में मूर्तिपतञ्जलि का मत है कि किसी पदार्थ को लक्ष्य करके उच्चरित शब्द', जिस पदार्थ को लेकर उक्त शब्द का उच्चारण किया गया है, वह उसका अर्थ एव उस शब्द से उस अर्थ का हम जो बोध होता है वह उसका 'प्रत्यय'—ये तीनों एक दूसरे से वस्तुतः भिन्न हैं, किन्तु उनका एक दूसरे पर अध्यास होता है, अतः तीनों का सत्त्व होने पर (शब्दार्थप्रत्ययानामि-तरेतराध्यासात्मक पातञ्जलसूत्र 3/17) वे एकरूप से भासमान होते हैं। उदाहरणार्थ यदि कोई अध्यापक अपने विद्यार्थियों को यह आज्ञा दे कि 'पुस्तक लाओ' तो इन वाक्य की सुनने ही विद्यार्थियों को जो बोध होता है, वह श्रुतिरूप प्रत्यय कहा जा सकता है। विद्यार्थी जिस वस्तु को लाता है, वह पदार्थ और उसका वह प्रत्यय एव दूसरे से भिन्न है। पुस्तक-शब्द, पुस्तक-बोध और 'पुस्तक'—पदार्थ एक दूसरे से भिन्न होने पर भी उसी प्रकार एकरूप लगते हैं, जिस प्रकार हम 'गौरिति शब्द गौरित्यर्थ, गौरिति ज्ञानम्' का अनुभव करते हैं।

वस्तुतः शब्दार्थों का इतरेतराध्यास ही सवेत है, जिससे कारण होने वाला तादात्म्य ही शब्दार्थगत सम्बन्ध है। वास्तव में जो एक दूसरे से भिन्न हैं, उनकी अभेद में प्रतीति होना ही तादात्म्य है। शब्द और अर्थ परस्पर भिन्न होने पर भी अभिन्न रूप में प्रतीत होते हैं। उनमें भेद सामान्य होता है और अभेद अप्यमन, अतएव भेद और अभेद के एकरूप होने पर भी उनमें विरोध नहीं होता। अभिप्राय यह है कि शब्दार्थों का इतरेतराध्यास ही सवेत का स्वरूप है। वह

संकेत स्मृतिरूप भी होता है। व्याकरणों ने शब्दों को स्मृत्यात्मक कह कर यह सत्य निरूपित किया है कि शब्दों का पूर्वज्ञान होने से ही अर्थ का बोध नहीं होता, अर्थात् शब्दों के साथ उनका स्मरण भी होना चाहिए, क्योंकि संकेत का ज्ञान होने पर भी यदि स्मृति न हो तो अर्थ का बोध नहीं हो सकेगा। यों तो आचार्यों ने वाच्यार्थ के समान लक्ष्यार्थ में भी एक दृष्टि से शब्द का संकेत माना है, किन्तु लक्ष्यार्थ में शब्द का 'व्यवहित संकेत' होता है, जबकि वाच्यार्थ में शब्द का 'अव्यवहित संकेत'। यन्तुनः अव्यवहित संकेत ही माशात् संकेत है, अतएव वाच्यार्थ को माशात् संकेतितार्थ भी कहते हैं। जिस शब्द का जिस अर्थ से साशात् संकेत रहता है वह शब्द उस अर्थ का वादक है और वह अर्थ उस शब्द का वाच्य, अतः उन दोनों में वाच्यवाचक सम्बन्ध है।

### संकेतित अर्थ के भेद

जिस संकेतित अर्थ का पूर्व अनुच्छेद में विवेचन किया गया है, उसके भेदों की संख्या के विषय में विद्वानों के विभिन्न मत हैं। व्याकरणों के अनुसार संकेतितार्थों के 'जाति', 'गुण', 'क्रिया' और 'इय' नामक चार भेद हैं तो श्रीमामको के मतानुसार संकेतितार्थों का केवल एक ही रूप है और वह है 'जाति'। नैयायिकों के मत से संकेतित जाति-विशिष्ट शब्दों में निहित है तो बौद्धों के अनुसार वह 'अन्यापोह' रूप है। प्रतिपन्न नैयायिक उमें केवल 'व्यक्ति-निहित' ही मानते हैं। इन मान्यताओं का विवेचन करने से पूर्व हम यहाँ एक मुख्य संकेतित करना चाहते हैं और यह यह है कि संकेतित-विषयक मतों में व्याकरणों का मत ही साहित्यशास्त्रियों को अधिक सुब्राह्म्य प्रतीत हुआ है।

### श्रीमामको के मतानुसार 'जाति' में संकेतप्रह

श्रीमामको के मतानुसार संकेतित अर्थ जाति, गुण, क्रिया तथा यदृच्छा रूप नहीं होता, अर्थात् वह तो केवल 'जाति' में ही रहता है। उनका कथन है कि केवल 'जाति' को ही शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त या संकेतप्रह मानना चाहिए। उनकी धारणा है कि जाति-शब्दों के समान गुण, क्रिया तथा यदृच्छा शब्दों में भी 'जाति' में ही संकेतप्रह मानना समीचीन है, क्योंकि 'अनुगत' या 'एकाकार प्रतीति' के कारण को ही 'सामान्य' या 'जाति' कहते हैं। गुण, क्रिया और यदृच्छा शब्दों में भी जाति का अनुसंधान किया जा सकता है। उदाहरणार्थ हिम, दुग्ध और शंख आदि शुक्ल पदार्थों में 'शुक्ल शुक्लः' यह अनुगत या एकाकार प्रतीति होती है जिसका कारण 'शुक्लत्व-सामान्य' या 'शुक्लत्व जाति' है। इसी प्रकार गुड और तण्डुल आदि पदार्थों में रहने वाली पाकक्रिया में अनुगत प्रतीति का कारण 'पाकत्व सामान्य' है। इसी प्रकार विभिन्न व्यक्तियों द्वारा उच्चरित यदृच्छा शब्द और प्रतिक्षण परिणाम के कारण विद्यमान उनके

अर्थों में भी 'सामान्य' का अनुसंधान किया जा सकता है। इसलिए जाति-शब्दों के समान गुण और क्रिया आदि में भी सवेतग्रह मानना चाहिए, क्योंकि जाति ही उन शब्दों का प्रवृत्ति-निमित्त है।

मीमांसकों ने 'जाति' या 'सामान्य' के लक्षण में दो बातें आवश्यक बतलाई हैं—एक सामान्य ही अनुवृत्ति—प्रत्यय अर्थात् एकाकार-प्रतीति का कारण होता है (अनुवृत्ति प्रत्ययहेतु सामान्यम् ।) दूसरे वह नित्य और अनेक में समवेत धर्म होता है (नित्यत्वे सत्यमनेकसमवेतत्वसामान्यम्)। इन लक्षणों के अनुसार शुक्लत्व आदि को 'सामान्य' या 'जाति' मानने में किसी प्रकार की कोई कठिनाई नहीं होती, क्योंकि भिन्न-भिन्न पदार्थों में रहने वाले 'शुक्ल' रूप भिन्न-भिन्न हैं। मीमांसकों का मत है कि भिन्न-भिन्न पदार्थों में रहने वाले शुक्लत्व आदि धर्मों को अभिन्न मानना अनुभवसिद्ध नहीं है क्योंकि प्रत्येक की प्रतीति में कुछ-न-कुछ अन्तर रहता ही है। अतः उन्हें तत्त्वतः भिन्न मानने हुए ही उनमें अनुगत या एकाकार प्रतीति का कारण शुक्लत्व-जाति को मानना युक्तिसंगत है। इसी प्रकार पाक आदि क्रियाओं में भी पारमाधिक भेद होने के कारण उनमें भी पाकत्व आदि जाति को प्रवृत्ति निमित्त मानना ही उचित है। इससे स्पष्ट है कि गुण (शुक्लत्व) तथा क्रिया (पाकत्व) शब्दों में भी जाति को ही प्रवृत्ति-निमित्त मानकर उन्हीं में सवेतग्रह किया जाता है।

मीमांसकों ने 'जाति' या 'सामान्य' के लक्षण में जिस 'अनेकसमवेतत्व' का समावेश किया है, उसमें यदृच्छा शब्दों में जाति को प्रवृत्ति-निमित्त मानने में कुछ कठिनाई होगी है, किन्तु मीमांसकों ने उसके निराकरण का भी उपाय अनुमोदित कर लिया है। यन्तु उनके सम्मुख विरोधी विचारकों द्वारा विवेचित यह प्रश्न भी उपस्थित रहा है कि जाति में 'अनेकसमवेतत्व' धर्म मानने में यदृच्छा शब्दों का जातित्व सिद्ध नहीं होता, क्योंकि जाति तो अनेक व्यक्तियों में रहने वाला अनेक समवेतधर्म है नितु यदृच्छा शब्दों में स्फोट रूप शब्द तथा उसका वाच्यार्थ व्यक्ति-विशेष भी एक है, अतः उसमें जाति की कल्पना कैसे की जा सकती है? इस प्रश्न का उत्तर देने हुए उन्होंने किया है कि उच्चारण करने वाले व्यक्तियों के भेद से शब्दों में एवम् प्रतिक्षण होने वाले वृद्धि या ह्रासरूप परिवर्तन के आधार पर व्यक्तियों में भी भेद की कल्पना करना सहज सम्भव है। उदाहरणार्थ 'दिलम्' आदि यदृच्छा शब्दों का उच्चारण करते हुए, वृद्ध स्त्रियों और शुक आदि प्राणी अपने-अपने ढंग में करते हैं जिनके कारण एक ही व्यक्तिवाचक शब्द उच्चारण-भेद के कारण भिन्न-भिन्न या अनेकरूप रूप होता है, किन्तु उनके द्वारा बोधित पदार्थ में अनुगत-प्रतीति करने वाली 'दिलत्व' आदि जाति की सामान्य कल्पना भी की जा सकती है। मीमांसकों ने 'प्रतिक्षणपरिणामिनो हि सर्वे भाषा श्रुते चिन्तिशक्ते.' सिद्धान्त के अनुसार भी यदृच्छा शब्दों का सवेतग्रह

'जाति' में लिख दिया है क्योंकि एकमात्र चेतन आत्मा को छोड़कर अन्य समस्त पदार्थों में प्रतिक्षण परिणाम और परिवर्तन होना रहता है जिससे स्पष्ट है कि उनके कारण मद्बुद्धा-शब्दों के वाच्यार्थ व्यक्तियों में भी भेद की कल्पना करने हुए उनमें अनुगत-प्रतीति के कारणरूप में 'जाति' को माना जा सकता है। गाराग यह है कि मीमांसकों के मतानुसार जाति, गुण, क्रिया और मद्बुद्धा नामक चार शब्दों के स्थान पर केवल 'जाति' में ही शक्ति या संकेतग्रह मानना पर्याप्त है। मीमांसकों की इस मान्यता का निरूपण करने के लिए ही आचार्य मम्मट ने वैयकारणों की मान्यता के अनुरूप 'भवेत्तिसकृत्सुभेदोनायादि' कहकर उनमें शब्द 'जातिरेव वा' पद का भी प्रयोग किया है जो मीमांसकों की मान्यता की ओर संकेत करता है। मम्मट के शब्दों में मीमांसकों के मत का गाराग निम्नलिखित है—

“हिमदुग्धांवाद्वाश्वेषु परमाण्वो भिन्नेषु शुक्लादिषु यद्बलेन शुक्लः शुक्ल इत्यभिन्नामिधानप्रत्ययोत्पत्तिस्तत् शुक्लत्वादि सामान्यम् । शुद्धतद्गुणारिपाका-दिश्वेषमेव पाकत्वादि । बालवृद्धशुक्राद्धदीर्घितेषु दित्यादिशब्देषु च प्रतिक्षणं मिश्र-मानेषु दित्यश्वेषु वा दित्यत्वाद्यस्तीनि सर्वेषां शब्दानां जातिरेव प्रवृत्तिर्भित्त-मित्यन्ये ।”

कहने की आवश्यकता नहीं कि मम्मट ने उक्त विवेचन में 'अन्य' पद का प्रयोग मीमांसकों के लिए किया है जिनके विचारों के प्रति उन्हें आस्था नहीं थी और जिनका उन्होंने उत्तरपक्ष के रूप में घटन किया है।

### नैयायिकों और बौद्धों के संकेतग्रह-विषयक अभिमत

संकेतग्रह के सम्बन्ध में नैयायिकों का मत मीमांसकों से भिन्न है। उनका कहना है कि संकेतग्रह न तो केवल जाति में ही माना जा सकता है और न केवल व्यक्ति में ही। केवल व्यक्ति में ही संकेतग्रह मानने से उसमें 'आनन्त्य' और 'व्यभिचार' नामक दोष आ जाते हैं तां केवल जाति में शक्तिग्रह (संकेतग्रह) मानने पर शब्द में केवल जाति की उपस्थिति होने के कारण व्यक्ति का बोध नहीं हो पाता। यदि जाति में शक्ति मानकर आक्षेप में व्यक्ति का बोध किया जाय तो उनका शब्द-बोध में अन्वय नहीं हो सकेगा क्योंकि 'शब्दो हि आकाशा शब्देनैव पूर्वतः' के अनुसार शब्द-शक्ति से सम्यक् अर्थ का ही शब्द-बोध में अन्वय हो सकता है। ऐसी स्थिति में नैयायिकों का मत है कि व्यवहाराकृतजातयन्तु पदार्थः (ग्यायसूत्र २,२,६८) के अनुसार जाति तथा आकृति में भिन्न, विगिष्ट व्यक्ति-पद में ही संकेतग्रह किया जाता है।

बौद्ध दर्शन के अनुसार शब्द का अर्थ 'अपोह' या 'अनङ्घ्यावृत्ति' है। उनका मत 'क्षणभंगवाद' पर स्थित है जिनका आशय यह है कि संसार के समस्त पदार्थ

क्षणिक' हैं, अतः 'सामान्य' जैसे किसी नित्य पदार्थ की कल्पना नहीं की जा सकती। वे भीमासक्तों द्वारा प्रतिपादित अनुगत-प्रतीति का कारण 'अपोह' को मानते हैं। उनका अपोह 'तद्भिन्न-भिन्नत्व' का पर्याय है जिसका अर्थ यह है कि दस घट-व्यक्तियों में 'घट घट' इस प्रकार की जो अनुगत-प्रतीति होती है उसका कारण 'अघट-ध्यावृत्ति' या 'घटभिन्नभिन्नत्व' है। प्रत्येक घट-अघट अर्थात् घट-भिन्न सम्पूर्ण जगत् से भिन्न है इसलिए उसमें 'घट घट' यह एक ही प्रतीति होती है। बौद्धों के मत में 'अपोह' ही शब्द का अर्थ होता है और उसी में सवेतग्रह मानना चाहिए।

### वैयाकरणों का अभिमत

सवेतग्रह के विषय में वैयाकरणा ने जो अभिमत व्यक्त किया है, वह वाच्यशास्त्रियों को भी मान्य है। महाभाष्यकार पतञ्जलि ने 'चतुष्टयं च शब्दानां प्रवृत्तिः, जातिशब्दाः, गुणशब्दाः, क्रियाशब्दाः, यदृच्छा शब्दाश्चतुर्थाः" तिष्ठन् शब्दो के चार प्रकार (जाति, गुण, क्रिया और यदृच्छा) माने हैं। व्यक्ति में शक्ति मानने पर उपर्युक्त चारों प्रकार का शब्द-विभाग नहीं बन सकता अतः व्यक्ति के उपाधिभूत जाति, गुण, क्रिया और यदृच्छा रूप धर्मों में ही सवेतग्रह मानना उचित है। महाभाष्यकार का मत है कि 'गौ शुक्लश्चलोदित्य, अर्थात् 'सफेद रंग की चलती हुई उदित्य नामक गाय' वाक्य में जाति-शब्द के रूप में 'गौ' पद का, गुण-शब्द के रूप में 'शुक्ल' पद का, क्रिया शब्द के रूप में 'चलः' पद का और यदृच्छा शब्द के रूप में 'उदित्य' पद का प्रयोग होने से यह स्पष्ट है कि शब्दों की प्रवृत्ति चार प्रकार की होती है। इस विषय में आचार्य मम्मट ने भी विविध उर्ध्वोपस्थिति द्वारा यही सिद्ध करने की चेष्टा की है कि सवेतग्रह का आधार व्यक्ति नहीं, अपितु उसके उपाधिभूत पूर्वोक्त चारों धर्म ही हैं। यहाँ पर प्रश्न केवल इतना ही है कि क्या सवेतग्रह के लिए जाति, गुण, क्रिया और यदृच्छा नामक चारों पदार्थों की सत्ता मानना आवश्यक है? इसका उत्तर हम इस विषय का तत्त्वपूर्ण विमर्श करने ही देना उचित समझते हैं।

### सवेतग्रह का तात्त्विक विमर्श

व्यावहारिक दृष्टि में विचार करने पर इस विषय का महत्त्व ही बोध किया जा सकता है कि समाज में आनन्दन तथा अपनन्दन आदि रूपों में अितनी भी अर्थ-क्रियाएँ की जाती हैं, उन सबका निर्वाहक व्यक्ति ही है और वही सब प्रकार के प्रवृत्ति-निवृत्ति-रूप व्यवहार करने की क्षमता रखता है। इससे स्पष्ट है कि भूतन व्यवहार द्वारा होने वाला सवेतग्रह व्यक्ति में ही स्वीकार किया जाना चाहिए। गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर वह मान्यता भी निर्दोष और समुचित नहीं जान पड़ती, क्योंकि इसको मानने पर उक्त सिद्धान्त में 'आनन्द' तथा

‘व्यभिचार’ संज्ञक दोष आ जाते हैं। आनन्द्य दोष की स्थिति का आधार यह है कि यदि किसी व्यक्ति-विशेष में ही संकेतग्रह माना जाय तो उस दशा में शब्द दोषयार केवल उस व्यक्ति-विशेष की उपस्थिति होगी जिसमें संकेतग्रह किया गया है। इसका परिणाम यह होगा कि एक ‘गौ’ शब्द से प्रतीत होने वाली सभी ‘गौ-व्यक्तियों’ में पृथक्-पृथक् संकेतग्रह मानना पड़ेगा जिसके फलस्वरूप अनन्त शक्तियों की कल्पना करनी होगी। वस्तुतः ‘आनन्द्य’ दोष का यही अभिप्राय है। यदि इस दोष से बचने के लिए यह कहा जाय कि समस्त व्यक्तियों में अलग-अलग संकेत-ग्रह मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि दो चार व्यक्तियों में ही व्यवहार से संकेतग्रह हो जाता है और शेष व्यक्तियों का बोध संकेत-ग्रह के बिना भी होता रहता है तो भी उचित नहीं है क्योंकि इस स्थिति में ‘व्यभिचार-दोष’ आ जाता है। व्यभिचार का अर्थ ही है ‘नियम का उल्लंघन’। प्रस्तुत विवेचन में व्यभिचार अथवा नियम के उल्लंघन की बात उस समय उपस्थित होगी है जब हम यह मान लेते हैं कि गौ शब्द से गौ-व्यक्तियों का बोध बिना संकेतग्रह के ही हो जाता है। व्यक्ति में संकेतग्रह मानने में एक कठिनाई यह भी है कि व्यावहारिक दृष्टि से तो वर्तमान देश और काल के गौ इत्यादि व्यक्तियों में भले ही संकेतग्रह हो सके किन्तु भूत, भविष्य और देशांतर या कालांतर के समस्त गौ-व्यक्तियों में संकेतग्रह सम्भव भी नहीं है, इसलिए व्यक्ति में संकेतग्रह नहीं हो सकता।

तो फिर संकेतग्रह किसमें माना जाय ? इसका सीधा सा उत्तर यह है कि व्यक्ति के उपाधिभूत धर्म, जाति, गुण, क्रिया और यदृच्छा शब्दों में। वैयाकरणों की भाँति मम्मट ने भी उपाधि के दो रूप माने हैं— १. वस्तुधर्म और २. वक्ता-की यदृच्छा से सन्निवेशित रूप। वस्तुधर्म भी दो प्रकार का है— १. सिद्ध रूप २. माध्यरूप। सिद्धरूप के दो भेद हैं— १. पदार्थ का प्राणप्रद या जीवनाधायक रूप और २. विशेषता के आधान का हेतु-रूप। इनमें से पहला अर्थात् पदार्थ का प्राणप्रद सिद्ध धर्म ‘जाति’ कहलाता है। वाक्यपदीयकार भर्तृहरि ने भी लिखा है कि “गौ स्वरूपतः न गौ होती है और न अ-गौ। वह तो गौत्व जाति के सम्बन्ध से गौ कहलाती है”। इसका अभिप्राय यह है कि किसी वस्तु के प्राणप्रद जीवनाधायक धर्म का ही नाम ‘जाति’ है।

वस्तु का विशेष आधान-हेतु-सिद्ध-धर्म ‘गुण’ कहलाता है क्योंकि शुक्ल आदि गुणों के कारण में ही सत्ताप्राप्त वस्तु अपने मजातीय अन्य पदार्थों से विशेष भिन्नता प्राप्त करती है। उदाहरणार्थ ‘गौ’ के साथ संयुक्त किया गया गुणवाचक ‘शुक्ल’ विशेषण अन्य गायों की अपेक्षा उसकी विशेषता अथवा उसका भेद सूचित करता है। साध्यरूप वस्तुधर्म ‘दाल आदि प्रकारों के लिये चूल्हा जलाकर उस पर बटलोई रखने की क्रिया से लेकर उसके उतारने पर्यन्त आगे-पीछे किया जाने वाला पूर्वापरीभूत समस्त क्रिया-कलाप’ ‘क्रिया पद से वाच्य होता है। ‘हित्य’ आदि किसी व्यक्ति-विशेष के वाचक रूढि शब्दों का (स्फोट की पूर्वप्रदर्शित क्रिया

के अनुसार पूर्वपूर्ववर्णानुभयजनित सस्वार सहस्रत चरम वर्ण के श्रवण से) अन्त्य बुद्धि (चरम वर्ण के श्रवण) से गृहीत होने वाला (गकार, औकार और विगर्जनीय आदि के नाम के) भ्रमभेद से रहित (बिना भ्रम के बुद्धि में एक साथ उपस्थित होने वाला पदस्फोट रूप) स्वरूप को स्वता की अपनी स्वेच्छा द्वारा 'द्वित्थ' आदि पदार्थों में (उसके वाचक) उपाधि रूप से सन्निविष्ट किया जाता है। अर्थात् किसी पदार्थ या व्यक्ति-विशेष का नाम रखने वाला व्यक्ति ऋट सज्ञारूप शब्द का इस अर्थ के साथ सम्बन्ध स्थापित कर देता है कि यह व्यक्ति इस नाम से बोधित होगा। इस प्रकार यह ऋट सज्ञारूप यदुच्छात्मक शब्द होता है। इस प्रकार मम्मट के अनुसार मनेतग्रह व्यक्ति के उपाधिभूत जाति, गुण, क्रिया और यदुच्छा आदि धर्मों में होता है।

वर्णित विवेचन से स्पष्ट है कि वस्तु के प्राणप्रद धर्म का नाम 'जाति' और उसके विशेष आधान-हेतु धर्म का नाम 'गुण' है। वैशेषिक दर्शन इस मान्यता या विरोध करता है। उसका मत है कि 'शुक्ल' आदि 'रूप' के ममान परिमाण' को भी 'गुण' मानना चाहिये। यह 'परिमाण' 'अणु' और 'भट्ट' नाम से दो प्रकार का होता है जिनमें 'परम' शब्द जोड़कर उसके चार भेद किये जा सकते हैं। उनमें 'परम अणु परिमाण' केवल परमाणु-सत्त्व पदार्थ अथवा पृथ्वी आदि द्रव्यों के अविभाज्य और सूक्ष्मतम अवयव में रहता है जो 'परमाणु' रूप सूक्ष्मतम पदार्थ का प्राणप्रद धर्म है न कि विशेषाधान का हेतु। इस प्रकार व्याकरणों के अनुसार 'परमाणु परिमाण' जाति शब्द मिट्ट होता है, किन्तु वैशेषिक दर्शन में उसे गुण माना गया है। व्याकरणों और साहित्य शास्त्रियों का मत है कि वस्तुतः 'परम अणु परिमाण' जातिवाचक शब्द ही है, किन्तु जिस प्रकार लोक में अन्य अर्थों में प्रसिद्ध 'गुण' और 'वृद्धि' आदि शब्दों का व्याकरणशास्त्र में विशेष अर्थ में प्रयोग होता है, उसी प्रकार वैशेषिक दर्शन में भी 'परम अणु परिमाण' को गुणों के अन्तर्गत समाविष्ट किया गया है। आचार्य मम्मट ने इसी सिद्धान्त को 'परमाष्वादीनांनु गुणमध्यपाठात् पारिमाणिक गुणत्वम्' तथा 'गुण-क्रिया यदुच्छाना वस्तुन' एकरूपाणामप्याश्रयभेदाद् भेद इव लक्ष्यते' वृत्ति द्वारा विवेचित किया है और अन्त में अपना यह निरूपण दिया कि यद्यपि शुक्ल आदि गुण और पाक आदि क्रियाएँ भिन्न भिन्न पदार्थों में भिन्न भिन्न रूपा में दृष्टिगोचर होती हैं, किन्तु उनका यह भेद पारमाथिक न होकर औपाधिक मात्र है। उनका तो स्पष्ट मत है कि जिस प्रकार विभिन्न गो व्यक्तियों में से एक व्यक्ति में 'सवेतग्रह' मानने में 'आनन्द्य' तथा 'व्यभिचार' दोष आ जाते हैं, उसी प्रकार शय, हिम और दुग्ध आदि में आश्रित शुक्ल आदि गुणों और पाक आदि क्रियाओं में भेद देखकर उनमें आनन्द्य तथा व्यभिचारी दोष का आरोप नहीं करना चाहिये। क्योंकि शुक्ल आदि गुणों और पाक आदि क्रियाओं का भिन्न भिन्न पदार्थों में

प्रदर्शित होने वाला भिन्न-भिन्न रूप वास्तविक न होकर उपाधिमात्र है। उन्होंने 'ययैकस्य मुखस्य खंग-भुक्कुर-तैलाद्यालम्बनभेदात्' द्वारा अपने कथन की पुष्टि की है जिसका आशय यह है कि जिस प्रकार तलवार, दर्पण और तैल आदि के आलम्बन से एक ही मुख का उसके प्रतिबिम्बों में भेद-सा प्रतीत होता होता है, उसी प्रकार गुण आदि में प्रतीत होने वाला भेद भी औपाधिक है। अतः आचार्य मम्मट के मत से गुण आदि में संकेत ग्रह मानने में आनन्द्य तथा व्यभिचार नामक दोषों की कुछ भी सम्भावना नहीं मानी जानी चाहिये।

### शक्तिग्रह की व्यावहारिक प्रवृत्ति

शक्तिग्रह के सामान्य उपायो का विवरण वाचक शब्द की विवेचना के अन्तर्गत दिया जा चुका है। यहाँ केवल एक बात और उल्लेखनीय है और वह यह है कि छोटे बालको के लिये तो संकेत का एकमात्र साधन व्यवहार ही है, किन्तु बड़े व्यक्तियों के लिये व्याकरण और उपमान आदि भी संकेत ग्रह के साधन हो सकते हैं। शक्तिग्रह की व्यावहारिक प्रक्रिया को पादटिप्पणी में उद्धृत कारिकाओं<sup>1</sup> से स्पष्टतः बोधगम्य किया जा सकता है। उन कारिकाओं में मुख्य बात यही कही गई है कि संकेतग्रह में प्रत्यक्ष, अनुमान और अर्थापत्ति नामक त्रिविध प्रभावों का उपयोग होता है। संकेतग्रह अथवा अर्थबोध करते समय बालक अनुमान और अर्थापत्ति की प्रक्रिया से भले ही परिचित न हो, किन्तु ये प्रभाव भी यथाप्रसंग उसके ज्ञान में सहायक होते ही हैं। उत्तम वृद्ध द्वारा आदिष्ट और मध्यम वृद्ध द्वारा अनुपालित क्रिया को प्रत्यक्षतः देखता हुआ बालक मध्यम वृद्ध की 'गवायन' आदि चेष्टाओं का अर्थापत्ति आदि प्रमाणों से निश्चय करके अखण्ड वाक्य और अग्रण्ड वाक्यार्थ के वाच्यवाचकभाव-सम्बन्ध का ज्ञान प्राप्त करता है।

### मुख्यार्थ और अभिधाशक्ति

शब्द का साक्षात् संकेतित अर्थ ही मुख्यार्थ है। जिस प्रकार शरीर के अन्य अंगों अथवा अवयवों के पूर्व हमारा सर्वप्रथम ध्यान मुख-भाग की ओर आकृष्ट होता है, उसी प्रकार शब्द का मुख्यार्थ भी वह अर्थ है जिसकी ओर हम अन्य अर्थों के पूर्व अपना ध्यान आकर्षित करते हैं। जिस मुख्य व्यापार के कारण मुख्यार्थ का बोध होता है उसे 'अभिधा' शक्ति कहते हैं। अभिधा के लक्षण में

1. शब्द वृद्धाभिधेयाश्च प्रत्यक्षेणात्र पश्वति ।  
श्रीतुश्च प्रतिपन्नत्वमनुमानेन चेष्टया ॥1॥  
अन्यथा अनुपपत्त्यातु बोधेच्छक्तिं द्वयधेतिमकाम् ।  
अर्थापत्या अवबोधेत सम्बन्धं. त्रिप्रमाणकम् ॥ 2 ॥



'मुख्य व्यापार' शब्द अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इसके द्वारा 'अभिधा' और 'अभिधा-मूलव्यंजना' का अन्तर स्पष्ट हो जाता है। बात यह है कि अभिधा में तो केवल एक ही मुख्य व्यापार रहता है, किन्तु अभिधापूलाव्यजना में मुख्य व्यापार के अतिरिक्त एक अमुख्य व्यापार भी होता है जिसका कार्य मुख्यार्थ के साध-भाष अप्रवृत्त अर्थ का भी बोध कराना होता है। यों तों शब्द का दूसरा अर्थ भी उस शब्द का स्वतन्त्र रूप से मुख्य अर्थ ही होता है, किन्तु वह प्रवृत्त न होने के कारण वहाँ शब्द-व्यापार अमुख्य होता है। अभिधा वृत्तिमातृका में मुख्यार्थ तथा अभिधा का विवेचन इस प्रकार किया गया है—

शब्दव्यापाराद्यस्या वगतिन्तस्य (अर्थस्य) मुख्यत्व । न हि यथा सर्वेभ्यो हन्तादिभ्यो अवपदेभ्यः पूर्वमुखमवलोकयते, तद्वदेव सर्वेभ्यः प्रतीयमानेभ्यो अर्थान्तरेभ्यः पूर्वमवगम्यते। तस्मात् "मुखमिव मुख्य" इति शाखादिभ्योपत्तेन मुख्य शब्देवभिधीयते ।

वाक्य प्रवाशकार मम्मट ने भी 'स मुख्याऽर्थो, तत्रमुख्यो व्यापारो अस्याभिधीच्यते' द्वारा यही बात प्रकट की है कि वह साक्षात् सचेतित अर्थ ही मुख्य अर्थ कहलाता है और उसका बोध कराने में इस शब्द का जो व्यापार होता है, वह अभिधा-व्यापार या अभिधा-शक्ति के नाम से अभिहित किया जाता है। कारिका ने प्रयुक्त 'स' पद का अर्थ साक्षात् सचेतित और 'अस्य' पद का अर्थ 'शब्द का' ग्रहण करना चाहिए। वस्तुतः अर्थ के जो भेद (वाच्य, लक्ष्य और ध्वन्य) बड़े जाते हैं, उनमें वाच्यार्थ ही मुख्यार्थ है क्योंकि 'मुखमिव मुख्य' के विषय में शाखादिभ्यो य (5-2-103) मूल से 'य' प्रत्यय होकर इस शब्द की सिद्धि होती है।

### अभिधा शक्ति या वाचक शब्द के भेद

अभिधा शक्ति के तीन भेदों (१. योग २. रूढि और ३. योग रूढि) की भाँति वाचकशब्द के भी तीन भेद (१. योगिव, २. रूढ और ३. योगरूढ) हैं। 'योगिव' शब्दों में अवयव-शक्ति होती है जिसका अभिप्राय यह है कि जिन प्रवृत्ति प्रत्ययों से योगिव शब्द बनता है, उनके अर्थों से उस शब्द का अर्थ समुदाय रहता है। 'पाठव' 'पाचव', 'सौमित्र' और 'शौगेय' आदि शब्द इसी प्रकार के शब्द हैं। 'रूढ' शब्दों में अवयव-शक्ति नहीं होती। इनमें केवल समुदाय शक्ति ही रहती है जिसका आशय यह है कि यदि उन शब्दों के प्रवृत्तिप्रत्ययरूप अवयव चिपे जाएँ तो उनके अर्थों से इन शब्दों के अर्थ का कोई सम्बन्ध नहीं रहता। इन शब्दों का सचेत इनके योग में बढ न होकर उनके वर्ण-समुदाय से ही बढ होता है। 'गण्डल' और 'आगण्डल' आदि शब्द इसी श्रेणी के हैं। इनके अतिरिक्त 'योगरूढ' शब्द वे हैं जिनका अर्थ उनके प्रवृत्ति-प्रत्ययों के अर्थ से समुदाय तो रहता है, किन्तु उनके अर्थ की व्याप्ति रूढि से सीमित हो जाती है। 'पत्र' और 'वशोत्र' आदि शब्द योगरूढि हैं जिनका स्पष्टीकरण 'पत्र' शब्द की

व्युत्पत्ति द्वारा इस प्रकार किया जा सकता है कि यों तो पंक अर्थात् कीचड़ में 'ज' अर्थात् 'जायमान' पदार्थ पंकज कहलाता है जिसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ पंक में उत्पन्न होने वाले किसी भी पदार्थ, जन्तु अथवा कौटाण्ड के लिए घटित हो सकता है, किन्तु व्यवहार में रूढ़ि ने 'पंकज' का अर्थ 'कमल' के लिये ही सीमित कर दिया है। इस उदाहरण में अभिधा-शक्ति के योग और रूढ़ि नामक दो भेद एकत्र हो गये हैं, जिसका तात्पर्य यह है कि योगरूढ़ि शब्दों में अवयवशक्ति और समुदाय-शक्ति दोनों का ही योग रहता है। विद्वानों ने शब्द का योगिकरूढ़ि नामक चतुर्थ भेद भी माना है। ऐसे शब्दों में दो अर्थ होते हैं—१. योगिक और २. रूढ़ि। इसका उदाहरण 'उद्भिद्' शब्द है। जब 'उद्भिद्' का अर्थ 'वनस्पति' लिया जाता है तब तो वह योगिक शब्द है, किन्तु जब उसका अर्थ एक 'योग-विशेष' से लिया जाता है तो वह अर्थ रूढ़ि से प्राप्त होने के कारण 'रूढ़ि' कहलाता है। 'योगरूढ़ि' और योगिक रूढ़ि शब्दों में यह अन्तर है कि 'योगरूढ़ि' शब्द में योग से प्राप्त अर्थ रूढ़ि से सीमित हो जाता है, किन्तु योगिकरूढ़ि में योगिक अर्थ और रूढ़ि अर्थ स्वतन्त्र रहते हैं। काव्य में प्रयुक्त किये जाने वाले वाचक शब्दों के इन चारों रूपों का यथाप्रसंग ध्यान रखना आवश्यक है क्योंकि काव्य के शब्दार्थबोध की प्रक्रिया में इनका ज्ञान होना परम प्रयोजनीय है। जब तक शब्द का तत्त्वपूर्ण ज्ञान नहीं होता, तब तक न तो उसकी शक्ति का ही बोध हो सकता है और न ही इस बात का पता चलता है कि उसका विस्तार किस प्रकार दीर्घतर तथा दीर्घतम रूप में हो सकता है। शब्दार्थबोध की प्रक्रिया में इस विषय की अत्यधिक उपयोगिता है।

### लक्षणा शक्ति शब्दबोध की द्वितीय वृत्ति

'लक्षणा' का रूप और उसके अस्तित्वभूत कारण

काव्यार्थ-बोध में अभिधा के परचात् जिस शब्द-शक्ति का उपयोग किया जाता है, उसे लक्षणा-शक्ति कहते हैं। इस शब्द-शक्ति की आवश्यकता उस समय पड़ती है जब काव्य के मुख्यार्थ-बोध में बाधा आती है और वाक्य के अन्य पदों के साथ उसका निर्बाध अन्वय न होने के कारण तात्पर्य की उपपत्ति नहीं हो पाती। उस स्थिति में रूढ़ि अथवा प्रयोजन द्वारा मुख्यार्थ से सम्बन्ध किसी अन्य अर्थ की प्रतीति की जाती है। साहित्य-शास्त्र में उस अन्य अर्थ को लक्ष्यार्थ तथा उसकी बोधिका शक्ति को लक्षणाशक्ति कहा गया है। लक्षणाशक्ति के व्यापार के लिये मुख्यार्थ बाध, लक्ष्यार्थ का मुख्यार्थ के साथ सम्बन्ध तथा रूढ़ि या प्रयोजन में से अन्यतर, इन तीन कारणों की आवश्यकता पड़ती है। विद्वानों ने 'लक्षणा' शब्द की व्याख्या अनेक प्रकार से की है। एक व्याख्या के अनुसार 'यथा' शब्द-

शक्त्या अन्योऽर्थो लक्ष्यतेसा लक्षणा' अर्थात् जिस शब्द शक्ति से अन्य अर्थ लक्षित हो वह लक्षणा है तो दूसरी व्याख्या के अनुसार 'अन्यार्थप्रतिपत्ति हेतु शब्द-व्यापारो लक्षणा' अर्थात् मुख्यार्थ से भिन्न किसी अन्यार्थ की प्रतिपत्ति का हेतु शब्द-व्यापार लक्षणा कहलाता है। कुछ विद्वानों ने लक्षणा की व्याख्या 'यत् लक्ष्यते यत् प्रतिपाद्यते सा प्रतिपत्तिरेव लक्षणा' भी की की है, किन्तु वह मुद्राह्य प्रतीत नहीं होती क्योंकि प्रतिपत्ति (ज्ञान) का नाम 'लक्षणा' न हो पर शब्द की शक्ति का नाम 'लक्षणा' है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल भट्ट द्वारा निरूपित श्लोक-वातिक ('यमिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणोच्यते') के आधार पर व्याख्याकारों ने 'प्रतिपत्ति' और 'लक्षणा' को एक ही समझ लिया या जबकि वास्तविकता तो यह है कि इस प्रकार का आशय मीमांसकदर्शन में भन्ने ही सुसंगत माना जा सके, किन्तु साहित्यशास्त्र में उसका गठन नहीं किया जा सकता। आचार्य मम्मट ने शब्द के उस आरोपित व्यापार को लक्षणा कहा है जो मुख्यार्थ का बाध अर्थात् अन्वय या तात्पर्य की अनुपपत्ति होने पर, उस मुख्यार्थ के साथ लक्ष्यार्थ या अन्य अर्थ का सम्बन्ध होने पर रूढि अथवा प्रयोजन विशेष से लक्षित होता है। लक्षणा शक्ति के द्वारा ही वह अन्य अर्थ लक्षित किया जाता है। लक्षणा का निरूपण करते हुए मम्मट ने लिखा है—

मुख्यार्थबाधे तदयोगे रूढितो अथ प्रयोजनात्

अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत् सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥<sup>1</sup>

लक्षणा का मुख्य कारण 'मुख्यार्थबाध' है। मुख्यार्थबाध की व्याख्या 'अन्वयानुपपत्ति' तथा 'तात्पर्यानिनुपपत्ति' के अनुसार दो प्रकार में की जाती है। उदाहरणार्थ 'गगाया घोषा' का मुख्यार्थ है गगानदी में जमीरी की पत्नी अर्थात् घोसिमो की बन्ती। व्यावहारिक दृष्टि से देखा जाय तो गगा की धारा पर आभीरपत्नी का होना सम्भव नहीं है जिनका अनिप्राय यह है कि इस उदाहरण का अन्वय अनुपपन्न है और उसे उपपन्न बनाने के लिए हमें 'गगा' पद की लक्षणा शक्ति द्वारा 'तट' रूप अर्थ का बोधक मानना पड़ता है। इस भाव के अनुसार अर्थ की अनुपपन्नता को लक्षणा-शक्ति की आवश्यकता का प्रथम हेतु माना गया है।

मुख्यार्थ बाध का अर्थ तात्पर्यानिनुपपत्ति मानने वाले विद्वानों ने लक्षणाशक्ति का विवेचन कुछ भिन्न प्रकार से किया है। इन प्रकार का दृष्टिकोण लेकर चलने वाले विद्वानों में आचार्य नागेशभट्ट प्रमुख हैं। उन्होंने 'परमानुमन्त्र्या' नामक ग्रन्थ में 'तात्पर्यानिनुपपत्ति' को ही लक्षणा का बीज हेतु मानते हुए यह तर्क प्रस्तुत किया है कि यदि अन्वयानुपपत्ति को ही लक्षणा का बीज माना

जाय तो 'काकेभ्यो दाधि रक्ष्यताम्' जैसे प्रयोग में लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि इस प्रयोग में सब पदों का अन्वय सम्भव है जिसके कारण इसमें अन्वयानुपपत्ति के लिए कोई अवकाश ही नहीं है। नागेशभट्ट के अनुसार 'काक' पद का लक्षणागत अर्थ 'दध्युपघातक' है जिसे स्वीकार किये बिना वक्ता के तात्पर्य की उपपत्ति नहीं हो सकती, अतः अन्वय में बाधा न होने पर भी 'काक' पद के मुख्यार्थ से काम नहीं चलता और लक्षणा का आशय लेना आवश्यक ही जाता है जिसका अभिप्राय यह है कि 'अन्वयानुपपत्ति को लक्षणा का बीज न मानकर 'तात्पर्यानुपपत्ति को लक्षणा का बीज मानना समुचित है।

### लक्षणा के भेद

#### रूढ़ि और प्रयोजनवती लक्षणा

काव्य शास्त्र के आचार्यों ने रूढ़ि अथवा प्रयोजन से होने वाली लक्षणा का स्पष्टीकरण 'कर्मणि कुशलः तथा 'गगायां घोष' आदि प्रयोगगत उदाहरणों द्वारा किया है। 'कर्मणि कुशलः' में प्रयुक्त 'कुशल' शब्द की मूल व्युत्पत्ति है 'कुशान् लाति आदते वा इति कुशल, अर्थात् जो कुशों को लाता है, वह कुशल है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार कर्मणि कुशलः जैसे उदाहरण में प्रयुक्त 'कुशल' शब्द का कुशों के लाने से कोई सम्बन्ध नहीं है, अतः उसके मुख्यार्थ में बाधा आती है। वैसे ही स्थिति में 'कुशल' पद का रूढ़िपरक अर्थ 'दक्ष' लेना पड़ता है। इसी प्रकार 'गंगायां घोष' इत्यादि प्रयोगों में गगापद के जल प्रवाह रूप मुख्यार्थ आदि में "घोष" आदि का आधारत्व सम्भव न होने से मुख्यार्थ में बाधा आती है और सामीप्य सम्बन्ध मानकर उसका अर्थ ग्रहण गगा के किनारे अहीरो की बस्ती करना पड़ता है। उम अर्थ बोध में गगा के शैत्य तथा पावनत्व आदि धर्म प्रयोजनीभूत हैं जिनके प्रतिपादन 'स्वरूप प्रयोजन से मुख्य अर्थ से अमुध्य अर्थ लक्षित होता है। शब्द का वह व्यवहितार्थ, विषयक आरोपित व्यापार 'लक्षणा' कहलाता है। प्रयोजनवती लक्षणा का विवेचन करने के लिए प्रायः सभी आचार्यों ने 'गगायां घोष' वाक्य का आधार ग्रहण किया है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि काव्य शास्त्र ने जिस प्रकार 'ध्वनि' तथा 'चतुष्टयी, शब्दाना प्रवृत्ति, के सिद्धान्त व्याकरण-शास्त्र से ग्रहण किये हैं, उसी प्रकार 'गगाया घोष' का सुप्रसिद्ध उदाहरण भी महाभाष्यकर पतञ्जलि द्वारा प्रयुक्त 'पुयोगादाह्यायाम्' (4-148-सूत्र में 'गगाया घोष' तथा 'कूपे गर्गकुलम्' जैसे लक्षणा के दो उदाहरणों से लिया गया है। इस विषय में काव्यशास्त्र व्याकरणास्त्र का अत्यधिक ऋणी है।

#### लक्षणा के अन्य दो भेद :

उपादान लक्षणा—1. लक्षणा के अन्य दृष्टि से मुख्य दो भेद हैं—उपादान लक्षणा तथा 2. लक्षण लक्षणा। जहाँ शब्द अपने अन्वय को सिद्धि के लिए अन्य

अर्थ का आक्षेप बना सेता है तथा स्वयम् भी बना रहता है, वही उपादान लक्षणा होती है। चूँकि उसमें मुख्यार्थ का भी उपादान या ग्रहण रहता है, अतः उसे उपादान लक्षणा कहा जाता है। इस लक्षणा का प्रसिद्ध उदाहरण है, 'कृता प्रविशति' अर्थात् भाले प्रवेश कर रहे हैं। इस उदाहरण में कृता आदि पदों द्वारा अपने अचेतन रूप में प्रवेश किया की सिद्धि के लिए अपने से संयुक्त अर्थात् कृतघारी पुरुषों का आक्षेप द्वारा बोध कराया गया है, अतः स्वार्थ का परित्याग किये बिना ही अन्य अर्थ का ग्रहण होने से यहाँ उपादान लक्षणा है।

उपादान लक्षणा के स्वरूप के विषय में वाच्यशास्त्रियों और भीमासक्यों की दृष्टि में मौलिक विभेद है। प्रसिद्ध भीमासक मुकुलभट्ट ने 'अभिधावृत्तिमातृका' में 'गौरनुबन्ध्य' तथा 'पीनो देवदत्त दिवा न भुक्ते' जैसे उदाहरणों में उपादान लक्षणा मानी है जिसका मम्मट आदि वाच्यचार्यों ने विरोध किया है। मुकुलभट्ट का कहना है कि 'गौरनुबन्ध्य' जैसे वैदिक प्रयोग में उपादान लक्षणा माननी इसलिए उचित है कि गौ शब्द का वाच्यार्थ 'गोत्व' जाति होता है और उस जाति में बन्धन अथवा आलम्बन रूप प्रिया सम्भव न होने के कारण मुख्यार्थ का बाध होता है। अतः गौ शब्द बन्धन के साथ अपने गोत्व जाति रूप अर्थ की अन्य सिद्धि के लिए व्यक्ति का बोध आक्षेप प्रिया से कराता है। उनके मतानुसार 'पीनो देवदत्त दिवा न भुक्ते' इस उदाहरण में दिन में न खाने वाला देवदत्त मोटा हो सकता है, यह बात साधारणतः सम्भव नहीं है। अतः मुख्यार्थ का बाध होने पर यह वाक्य अपने अन्वय की सिद्धि के लिए आक्षेप द्वारा रात्रि भोजन का बोध कराता है, अतः इसमें उपादान लक्षणा है।

आचार्य मम्मट ने मुकुलभट्ट के दोनों उदाहरणों का खंडन किया है। उनका मत है कि 'गौरनुबन्ध्य', 'मे किमी भी प्रकार उपादान लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि इस उदाहरण में लक्षणा के प्रयोजन हेतुओं में से न तो यहाँ कोई विशेष प्रयोजन ही है और न यह रुद्धि ही है। वस्तुतः व्यक्ति के बिना जाति नहीं रह सकती, इसलिए इस उदाहरण में अविनाभाव के कारण जाति में व्यक्ति का अनुमान-आक्षेप किया जाता है जिसके कारण इस उदाहरण में किसी भी प्रकार की लक्षणा ही नहीं मानी जा सकती। मम्मट ने मुकुलभट्ट के दूसरे उदाहरण में भी उपादान लक्षणा स्वीकार नहीं की है। उनका कथन है कि भीमासक विद्वान् अर्थवानों वाक्यों की प्रासंगिकता में लक्षणा मानने के साथ-साथ पूरे वाक्य में भी लक्षणा मान लेते हैं जिससे अनुसार 'पीनो देवदत्त दिवा न भुक्ते'वादी में भले ही उपादान लक्षणा सिद्ध कराने की चेष्टा की जाय किंतु वास्तव में यहाँ उपादान लक्षणा न होकर अर्थापत्ति है। 'देवदत्त मोटा रहा है किंतु दिन में नहीं खाता है' इन कथन में उनके रात्रि-भोजन का बोध लक्षणा द्वारा न होकर श्रुतार्थापत्ति अथवा अर्थापत्ति द्वारा किया जाता है। भीमासक्यों के मत से अर्थापत्ति का लक्षण ही

“अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादकीभूतार्थान्तरकरणं” है जिसके अनुसार ‘अर्थ पति उस प्रमाण का नाम है जिसके द्वारा किसी अनुपपद्यमान अर्थ को देख कर उसके उपपादक अर्थ की कल्पना कि जाती। उपर्युक्त उदाहरण में ‘देवदत्त मोटा है, यह अनुपपद्यमान अर्थ है और ‘रात्रिभोजन’ उसका उपपादकीभूत अर्थ, स्पष्ट है कि यदि देवदत्त न तो दिन में खावे और न रात्रि में तो मोटा नहीं हो सकता। अतः दिन में न खाने वाला व्यक्ति रात्रि-भोजन के बिना मोटा नहीं हो सकता, इस वाक्य का विचार कर यहाँ यही कहना युक्तिसंगत जान पड़ता है कि उक्त उदाहरण में अनुपपद्यमान अर्थ ‘दिवा अभुजान का पीनव’ देखकर उसके उपपादक रात्रि-भोजन की ‘कल्पना’ अर्थापत्ति द्वारा होती है। मम्मट का कथन है कि अर्थापत्ति को लक्षणा नहीं माना जा सकता, अतः इस उदाहरण में उपादान लक्षणा मानना उचित नहीं है।

### लक्षणलक्षणाः

जहाँ किसी वाक्य का कोई शब्द वाक्य में प्रयुक्त दूसरे शब्द की अन्वय सिद्धि के लिए अपने अर्थ का परित्याग कर अन्य अर्थ का बोधक हो जाता मे वहाँ लक्षणलक्षणा होती है। इसका प्रसिद्ध उदाहरण ‘गंगाया घोषः’ है जिसमें प्रयुक्त ‘घोष’ पद के आधेयत्व रूप से अन्वय का उपादान करने के लिए ‘गंगा’ शब्द अपने ‘जलप्रवाह’ रूप मुख्यार्थ का परित्याग कर सामीप्य-सम्बन्ध से ‘तट’ रूप अन्य अर्थ बोधित करता है। अतएव यह प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा का उदाहरण है। मुकुलभट्ट आदि मीमांसकों ने भी ‘गंगायां घोषः’ को ही लक्षणलक्षणा का उदाहरण माना है और उपादान लक्षणा की भाँति उसे उपचारमिथित लक्षणा न मान कर शुद्ध लक्षणलक्षणा कहा है।

‘लक्षणलक्षणा’ का विवेचन विभिन्न विचारकों, दार्शनिकों और काव्यशास्त्रियों ने विषय रूप से किया है। वेदांत-दर्शन में उसका नाम ‘जहत्स्वार्थलक्षणा’ भी है जिसका अभिप्राय यह है कि इसमें प्रयुक्त लक्षक पद अन्य पदों की अन्वयसिद्धि के लिए अपने मुख्यार्थ का परित्याग कर देता है। मुकुल भट्ट ने ‘लक्षणलक्षणा’ की सिद्धि के लिए ‘गंगायां घोषः’ का विश्लेषण अत्यंत व्यापकता से किया है। उन्होंने ‘ताटस्थसिद्धान्त’ द्वारा जिस रूप में अपने विचारों का प्रतिपादन किया है, वह आचार्य मम्मट को स्वीकार नहीं है। न्याय-दर्शन में लक्षणलक्षणा के उदाहरणस्वरूप ‘द्विरेफ’ पद का वाच्यार्थ ‘दो रेफ से युक्त है’, किंतु लक्षणलक्षणा के कारण ही उसका अर्थ ‘भ्रमर मममो जाता है। आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के अतुर्थ उल्लास के आरम्भ में सूत्र-संख्या 29 में लक्षणलक्षण-मूलध्वनि के ‘अत्यंतरिरस्कृतवाच्य’ नामक भेद का जो उदाहरण प्रस्तुत किया है, वह इस दृष्टि में ‘लक्षणलक्षणा’ या जहत्स्वार्थलक्षणा का अत्यंत सुंदर उदाहरण कहा जा सकता है क्योंकि उसमें किसी अत्यंत अपकार करने वाले व्यक्ति के

प्रति उसके अपकार से पीड़ित व्यक्तित्व के मनोभाव व्यक्त किये गये हैं। उसमें प्रयुक्त 'उपवृत्त', 'सुजनता', 'सत्ते' और 'सुद्विभक्तमास्व' आदि शब्द अपने मुख्य अर्थों का परित्याग कर अपने से विपरीत अर्थों को लक्षण। द्वारा बोधित करते हैं और उनसे 'अपकारातिशय' व्यजित होता है। वह छंद 'लक्षण-लक्षणा' अपवा 'दहा-स्वार्थालक्षणा' का अत्यंत उपयुक्त उदाहरण कहा जा सकता है छंद निम्नप्रकार है :-

उपवृत्त बहु तत्र विमुच्यते, सुजनता प्रथिता भदता परम् ।

विदधदोदृशमेव सदा सपे, सुद्विभक्तमास्व तत शारदा शतम् ॥

### शुद्धा और गौणी लक्षणा

उपादान लक्षणा और लक्षण-लक्षणा को मुकुलभट्ट और मम्मट आदि आचार्यों ने शुद्धा लक्षणा भी कहा है। शुद्धा से भिन्न लक्षणा का अन्य भेद गौणी लक्षणा है। शुद्धा और गौणी लक्षणाओं के परस्परभेदक धर्म के सम्बन्ध में आचार्यों में मतभेद है। मम्मट के अनुसार 'उपचार' को उक्त दोनों लक्षणाओं का भेदक धर्म कहा जा सकता है क्योंकि उपचारहीन लक्षणा शुद्धा तथा उपचार-युक्त लक्षणा 'गौणी' कहना ही है। उपचार का अर्थ है 'अनपेक्षित भिन्न पदार्थों 'के अतिशय सादृश्य के कारण उनके भेद की प्रतीति न होना।' उदाहरणार्थ किसी बालक में उमरा त्रयीय वीर्य आदि के सादृश्यातिशय के कारण 'सिंहो माणवक' जैसे प्रयोग किये जाए तो वे प्रयोग उपचारयुक्त अपवा गौण होने के कारण 'गौणी लक्षणा' के उदाहरण बन जायेंगे। कहने की आवश्यकता नहीं कि सादृश्य-सम्बन्ध के अतिरिक्त जहाँ सामीप्य आदि अन्य कोई भी सम्बन्ध लक्षणा का प्रयोजक होता है, वहाँ शुद्धा लक्षणा होती है। आचार्य मम्मट के उपचार के अतिशय और मिथुण को शुद्धा तथा गौणी लक्षणा का भेदक धर्म माना है।

आचार्य मुकुलभट्ट ने शुद्ध और गौणी लक्षणा के सम्बन्ध में अपना स्वतंत्र मत व्यक्त किया है। उनके अनुसार उपचार को 'शुद्धा' तथा 'गौणी' का भेदक धर्म नहीं माना जा सकता क्योंकि दोनों प्रकार की लक्षणाओं में उपचार का मिथुण हो सकता है जिसके कारण उपचारमिश्रित लक्षणों के दो भेद—'शुद्धोपचार' तथा 'गौणीोपचार' होने हैं। उन्होंने 'मारोपा' तथा 'साध्यवसाना' नाम से उसके अन्य दो भेद मान कर लक्षणा के कुल छः भेद माने हैं। उनके अनुसार उपचार का अर्थ है 'अन्य के लिए अन्य शब्द का प्रयोग।' जहाँ सादृश्य के कारण इस प्रकार का प्रयोग किया जाता है वहाँ गौण उपचार होता है तथा जहाँ सादृश्य भिन्न कारण-कारणभाव आदि के कारण अन्य के लिए अन्य शब्द का प्रयोग होता है, वहाँ 'शुद्धोपचार' होगा। 'आयुर्धनम्' में आयु के कारणभूत घृत के लिए आयु शब्द का प्रयोग किया गया है, अतः दर्शन 'शुद्धोपचार' है जबकि 'गीर्वाहीक' में वाहीक देशवासी पुरुष में गौ के सदृश जाह्य और मान्द आदि गुणों का योग होने से

उसके लिए 'गौ' शब्द का प्रयोग किया गया है, अतः वहाँ पर 'गौण' उपचार है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि मम्मट ने 'उपचार' के स्थान पर 'ताटस्थ्य' को शुद्ध तथा गौणी लक्षणा का भेदकधर्म माना है। उनका कहना है कि उपादान-लक्षणा तथा लक्षणलक्षणा के उदाहरणों 'बुता प्रविशति' तथा 'गंगायां घोषः') में क्रमशः लक्ष्य तथा लक्षक अर्थों का अभेद प्रतीत न होकर भेदक 'ताटस्थ्य' प्रतीत होता है, अतः 'ताटस्थ्ये लक्षणा शुद्धा' के अनुसार शुद्ध लक्षणा ताटस्थ्य में होती है। अभिप्राय यह है कि मुकुल भट्ट के अभिमत से शुद्ध लक्षणा में लक्ष्य और लक्षक अर्थों का ताटस्थ्य होता है किन्तु गौणी लक्षणा में लक्ष्य-लक्षक अर्थों का भेद नहीं होता। आचार्य मम्मट ने मुकुल भट्ट के ताटस्थ्य सिद्धान्त का खंडन निम्नलिखित शब्दों में किया है—

“अनयोर्लक्ष्यस्य लक्षकस्य च न भेदरूपताटस्थ्यम् ।

तदादीनां हि गगादिशब्दैः प्रतिपादेन तत्त्वप्रतिपत्तौ हि प्रतिपादविषित प्रयोजन-सम्प्रत्ययः । गंगासम्बन्धमात्रप्रतीतौ तु 'गगातटे घोषः' इति मुख्यशब्दाभिधानाद्-लक्षणायाः को भेदः ।”<sup>1</sup>

**सारोपा और साध्यवसाना लक्षणा:**

शुद्ध लक्षणा के उपादान लक्षणा और लक्षण-लक्षणा नामक दो भेदों का विवेचन करने के पश्चात् अब हमें यह देखना है कि उनके और कौन-कौन से भेद हो सकते हैं? विद्वानों ने शुद्ध और गौणी लक्षणा के सारोपा और साध्यवसाना नामक दो-दो अन्य भेद भी माने हैं, जिनके साथ उपादान लक्षणा और लक्षण-लक्षणा नामक दो भेद जोड़ने से लक्षणा के कुल छ. भेद हो जाते हैं। आचार्य मम्मट के शब्दों में 'जहाँ आरोप्यमान (उपमान) तथा आरोप-विषय (उपमेय) दोनों शब्दों का कथित होना है, वहाँ गौणी सारोपा लक्षणा तथा जहाँ विषयी अर्थान् आरोप्यमान उपमेय के द्वारा अन्य अर्थान् आरोप का विषय अर्थात् उपमेय निर्णीत कर लिया जाता है, वहाँ साध्यवसाना लक्षणा होती है।”<sup>2</sup> उपर्युक्त दोनों भेदसादृश्य से तथा सादृश्य को छोड़कर अन्य संबंध से सम्पन्न होने पर क्रमशः गौणी तथा शुद्ध लक्षणा के भेद समझे जाने चाहिए। मम्मट ने 'गौर्वाहीक' में सारोपा तथा 'गौरयम्' में साध्यवसाना लक्षणा भानी है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार किया जा सकता है कि प्रथम वाक्य में गौ आरोप्यमान (उपमान) है और बाहीक आरोपविषय अर्थात् उपमेय। इन दोनों का सामानाधिकरण्य से शब्दतः प्रतिपादन होने तथा दोनों का स्वरूप अनपह्लूत रहने के कारण इसमें सारोपा

1. काव्यप्रकाश: द्वितीय उल्लास, पृ० 61

2. काव्यप्रकाश. द्वितीय उल्लास, सूत्र-सख्या 13-14



लक्षणा है जयनि 'गौरयम्' में आरोग्यविषय बाह्यिक का शब्दत् उपादान नहीं है और वह आरोग्यमान गौ द्वारा निर्गम हो गया है, इसलिए यह साध्यवसाना लक्षणा का उदाहरण है। सादृश्यमूलवता के कारण ही इन दोनों लक्षणों को गौणी लक्षणा कहा जाता है। विद्वानों का मत है कि 'गौरयम्' के स्थान पर यदि 'गौर्जल्पति' रख दिया जाए तो वह साध्यवसाना लक्षणा का अत्यन्त उपयुक्त उदाहरण हो सकता है।

शुद्धा सारोपा तथा शुद्धा साध्यवसाना लक्षणा के उदाहरण क्रमशः 'आयुर्धृत' तथा 'आयुरेवेदम्' है। प्रथम उदाहरण में आरोग्यमान आयु तथा आरोग्य-विषय घृत दोनों के अपहृत-स्यरूप अर्थात् शब्दत् उपात्त न होने से शुद्धा सारोपा तथा 'आयुरेवेदम्' में आरोग्य विषय घृत के शब्दत् उपात्त न होने में साध्यवसाना लक्षणा है। चूँकि 'आयुरेवेदम्' में 'इद' सर्वनाम से आरोग्य-विषय का उक्त हो ही जाता है, अतः उसके स्थान पर यदि 'आयु पिबामि' कर दिया जाए तो वह साध्यवसाना-लक्षणा का अधिक उपयुक्त उदाहरण हो सकता है। सादृश्य-सम्बन्ध से होने वाली शुद्धा लक्षणा के जो उदाहरण दिए गए हैं, उनसे भिन्न सम्बन्ध भी लक्षणा के प्रयोजक हो सकते हैं। जैसे वही तादृश्य से उपचार होता है तो वही स्व स्वाभिभाव-सम्बन्ध से। तादृश्य उपचार में किसी के उपचार से अन्य के लिए अन्य के वाचक शब्द का प्रयोग किया जाता है। जैसे यश में इन्द्रपूजन के लिए बनाई हुई 'म्यूणा' भी तादृश्य-सम्बन्ध से 'इन्द्र' कहलाती है। स्वस्वाभिभाषण सम्बन्ध से अन्य शब्द का अन्यत्र प्रयोग होता है जैसे राजा का विशेष वृषापान पुराण भी 'राजा' कहलाता है। इनके अतिरिक्त वही अवयवावयविभाव तथा तात्पर्य-सम्बन्ध से भी औपचारिक प्रयोग होते हैं, जिनके उदाहरण क्रमशः 'जग्रहस्त' तथा 'अतक्षा' शब्द हैं। अवयवावयविभाव सम्बन्ध के कारण 'अग्रहस्त' अर्थात् हाथ के केवल अग्रभाग के लिए 'हस्त' का प्रयोग किया जाता है तथा तात्पर्य सम्बन्ध से बड़ई का वाम करने वाले अतक्षा (बड़ई से भिन्न ब्राह्मण आदि) के लिए तथा (बड़ई) शब्द का प्रयोग होता है। इस प्रकार आचार्य मुकुतबट्ट तथा मम्मट ने लक्षणा के उपर्युक्त छ भेद माने हैं, जिनकी सख्या वृद्धि करते हुए साहिमदर्पणवार विश्वनाथ ने उन्हें सोनह भी सख्या तक पहुँचा दिया है। विश्वनाथ के अनुसार लक्षणा के सोलह भेद मानने का क्रम इस प्रकार है—

लक्षणा	
द्विलक्षणा	प्रयोजनवतीलक्षणा
उपादानलक्षणा	लक्षणलक्षणा
उपादानलक्षणा	उपादानलक्षणा
लक्षणलक्षणा	लक्षणलक्षणा
सारोपा	साध्यवसाना
सारोपा	साध्यवसाना
सारोपा	साध्यवसाना
सारोपा	साध्यवसाना

साना			माना			वसाना		
शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा	शुद्धा
गौणी	गौणी	गौणी	गौणी	गौणी	गौणी	गौणी	गौणी	गौणी

### ध्वंग्य की दृष्टि से लक्षणा के भेद

लक्षणा के पश्चात् ध्वंजना-वृत्ति की विवेचना करने के पूर्व इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में आचार्यों में यथेष्ट मतभेद है। अभिधावादी दृष्टिकोण के कारण मुद्रुतभट्ट को ध्वजनावृत्ति की स्वतन्त्र सत्ता ही स्वीकार नहीं है जबकि मम्मट आदि आचार्य ध्वनिवादी दृष्टिकोण के बराबर उसकी अनिवार्यता सिद्ध करते हैं। ध्वनिकार ने प्रयोजनवती लक्षणा में प्रयोजन को व्यजनागम्य माना है जिसका समर्थन करते हुए आचार्य मम्मट ने भी लक्षणाभूला ध्वंजना की प्रतिष्ठा की है। मम्मट का कहना है कि यह लक्षणा रुडिगत भेदों में ध्वंग्यरहित तथा प्रयोजनमूलक भेदों में ध्वंग्यसहित होती है।<sup>1</sup> प्रयोजन का ज्ञान व्यजना-व्यापार से ही होता है, अतः प्रयोजनवती लक्षणा में ध्वंग्य का सप्रयोजन होना आवश्यक है। वह व्यंग्य प्रयोजन कही गूढ तथा कही अगूढ होता है। गूढ प्रयोजन दुर्जय तथा सहृदयकगम्य होता है जबकि अगूढ प्रयोजन स्पष्ट तथा सर्व-जनमवेद्य रहता है। इस प्रकार ध्वंग्य की दृष्टि से लक्षणा के तीन भेद हैं—1. रुडिगत ध्वंग्यरहिता, 2. गूढव्यंग्या और 3. अगूढ-व्यंग्या। लक्षणा का आश्रयभूत शब्द साक्षणिक शब्द कहलाता है। ध्वंग्यरूप प्रयोजन के विषय में साक्षणिक शब्द का लक्षणा से भिन्न ध्वजनात्मक व्यापार होता है। आचार्य मम्मट का अभिमत है कि प्रयोजन-प्रतीति में ध्वजनावृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है, क्योंकि प्रयोजन-विशेष को प्रतिपादन करने की इच्छा से जहाँ लक्षणा से साक्षणिक शब्द का प्रयोग किया जाता है, वहाँ अनुमान आदि अन्य किसी भी साधन से उस प्रयोजनरूप अर्थ की प्रतीति नहीं होती अपितु केवल उसी शब्द से होती है और उसके बोधन में व्यजना के अतिरिक्त शब्द का अन्य कोई व्यापार नहीं हो सकता।<sup>2</sup> चूँकि उस बोधन में सकेत-प्रहमात्र नहीं होता, अतः अभिधावृत्ति को प्रयोजन की बोधकशक्ति नहीं कहा जा सकता। उदाहरणार्थ 'गगायां घोषः' इत्यादि वाक्यों में पावनता आदि जो धर्म तट में प्रतीत होते हैं, उनमें गगा आदि शब्दों का सकेत-ग्रह नहीं है, अतः अभिधा से उनका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाए कि प्रयोजन की भी लक्ष्यता होती है तो भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि लक्षणा के प्रयोजक मुख्याय-

1. काव्यप्रकाश, द्वितीय उल्लास, सूत्र सध्या 18

2. वही—सूत्र-संख्या 23

वाद्य आदि हेतुओं के न होने से लक्षणा भी प्रयोजन की बोधिका नहीं हो सकती। आचार्य मम्मट का मत है कि 'गगाया घोष' में मुख्यार्थवाद्य आदि के बिना भी शैत्य तथा पावनत्व आदि प्रयोजना का बोध हो जाता है, अतः 'गगा' शब्द उस अर्थ के विषय में खलित गति (वाधितार्थ) नहीं है। निष्कर्ष यह है कि उपर्युक्त कारणों से अतत-व्यजना-व्यापार का अस्तित्व स्वीकार करना ही पड़ता है। मम्मट ने इस विषय में स्पष्ट कहा है—

लक्ष्य न मुख्य, नाप्यत्र वाधो, योग फनेन नो ।  
न प्रयोजनमेतस्मिन् न च शब्द स्वलिङ्गति १

### काव्यार्थ में लक्षणा का अतर्बोध

लक्षणा के सामान्य भेदा का निरूपण करने के पश्चात् इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि काव्य एवं काव्यशास्त्र में लक्षणा का जो विवेचन किया गया है, वह निरूढ़ लक्षणा का न होकर मुख्यतः प्रयोजनवती लक्षणा का है। आचार्य मम्मट ने तो लक्षणा का प्रयोजन व्यंग्य अथवा ध्वनि को ही माना है। प्रयोजनवती लक्षणा सदैव व्यंग्यसहित होती है जबकि निरूढ़ लक्षणा का श्रेय अभिधा-पर्यन्त सीमित है, क्योंकि उसकी पृष्ठभूमि में व्यंग्य नहीं होता। लक्षणा का प्रयोजन गूढ़ भी हो सकता है और अगूढ़ भी। मम्मट ने व्यंग्य की अगूढ़ता और गूढ़ता का स्पष्टीकरण करने के लिए जो उदाहरण दिए हैं, वे प्रथम निम्नलिखित हैं—

(अ) श्रीपरिचयाजटाडभि भवन्त्यभिशा विदग्धचरितानाम् ।

उपदिशति वामिनीना यौवनमद एव ललितानि ॥

(आ) मुय विजसितस्मित वसितवक्त्रिम प्रेक्षित,

समुच्छ्रित विभ्रमा गनिरपास्तसस्या मति ।

उदो मुकुलितमनन जघनमत्तवधोद्दुर,

वतन्दुबदनातगौ तरुणिमोद्गमो मोदत ॥

इन उदाहरणों में प्रथम उदाहरण प्रयोजनवती (व्यंग्यसहित) अगूढ़ व्यंग्य लक्षणा का है। इसका सरलार्थ यह है कि सम्पत्ति का परिचय हुआ तो जड़ बुद्धि भी विदग्ध चरित का अनुकरण कर सकते हैं। यौवन का मद ही तो वामिनी स्त्रियाँ की विलास की शिक्षा देता है। इस छंद में 'उपदिशति' शब्द का प्रयोग लक्ष्यार्थ में हुआ है। इसका लक्ष्यार्थ यह है कि यौवन के उदयकाल में वामिनी स्त्रियाँ में विलास का प्रसफूर्ण स्वतः ही हो जाता है और उसके लिए किसी भी प्रकार के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होती। यहाँ लक्षणा का आधारभूत व्यंग्य

उतना ही स्पष्ट है जितना वाच्यार्थ, अतः यह अगूढ ध्वंग्य का उदाहरण है ।

द्वितीय उदाहरण गूढ ध्वंग्य का है । इस पद में विकसित वशित, समुच्छलित, आपास्त, मुकुलित, उद्धुर, उद्गम और मोदते शब्द लक्ष्यार्थ में प्रयुक्त हैं एवम् उनका आधारभूत प्रयोजन ध्वंग्य है जो केवल सहृदयपदप्राहा होने के कारण प्रयोजनवती लक्षणा के गूढध्वंग्य नामक भेद का सूचक है । इस छंद में प्रयुक्त लाक्षणिक शब्दों के मुख्यार्थबाध, लक्ष्यार्थ, मुख्यार्थयोग और ध्वंग्य-प्रयोजन की व्याप्ति काव्यवास्तना से परिपक्व बुद्धि वाले सहृदयों के मानस में ही उद्बुद्ध हो सकती है ।

गूढध्वंग्य का एक अन्य उदाहरण प्रदीपकार का निम्नलिखित छंद है, जिसमें मलिनयति, कवलयति, स्थगयति और तिरयति शब्द लक्ष्यार्थ में प्रयुक्त हैं—

चकोरीपाडित्यं मलिनयति दृग्भंगिमहिमा,  
हिमांशोरद्धैतं कवलयति वस्त्रं मृगदृशः ।  
तमोर्वंदग्ध्यानि स्थगयति कचः, किं च वदनं,  
शुह्रकंठीकंठध्वनिमधुरिमाणं तिरयति ॥

अभिप्राय यह है कि काव्य का उत्तम भेद गूढध्वंग्य ही है क्योंकि उसमें अगूढ ध्वंग्य की अपेक्षा अधिक सौन्दर्य होता है । अगूढ ध्वंग्य मध्यम श्रेणी का काव्य है, क्योंकि उसमें वाच्यार्थ की सी प्रतीति होती है । मम्मट ने दोनों का स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—‘कामिनो-कुच कलशवत् गूढं चमत्करोति, अगूढंतु स्फुटतया वाञ्छ्यापमानं इतिगुणो-भूतम् एव ।’ वस्तुतः काव्य में गूढता होनी चाहिए पर वह ऐसी न हो कि उसके प्रति सहृदय का आकर्षण ही समाप्त हो जाए । काव्य के गूढागूढध्वंग्य का निर्देशन निम्नलिखित छंद में अत्यन्त रमणीयता से प्रस्तुत किया गया है—

नान्द्रीपयोधर इवातितरां प्रकाशो,  
नो गुर्जरीस्तन इवातितरां निगूढ ।  
अर्थो गिरामपिहितः पिहितश्च कश्चित् ।  
सौभाग्यमेति मरहट्टवधूकुचाभः ॥

व्यंजना-वृत्ति-शाब्दबोध की तृतीय शक्ति

‘व्यंजना’ वृत्ति एक स्वतन्त्र शक्ति है

काव्य के शाब्दबोध तथा अर्थग्रहण कराने की तृतीय शब्द-शक्ति का नाम ‘व्यंजना’ है, जिसे स्वतंत्र वृत्ति सिद्ध करने के लिए अनेक प्रमाण दिए जाते हैं ।

इस बात का उल्लेख तो किया ही जा चुका है कि प्रयोजन को लक्ष्य मानना सम्भव नहीं है और यदि व्यजना विरोधी ऐसा मानकर उसके लिए प्रयोजन में भी कोई अन्य प्रयोजन सिद्ध करने की चेष्टा करें तो भी उचित नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उस स्थिति में वह दूसरा प्रयोजन भी लक्ष्य होगा और फिर उसके लिए तीसरे तथा तीसरे के लिए चौथे प्रयोजन की आवश्यकता पड़ेगी, जिसने कारण वहाँ 'अनवस्था दोष' हो जाएगा। वस्तुतः वह अनवस्था दोष ही मूलशयवारी है और उनकी आसवा से भी प्रयोजन को लक्ष्य नहीं माना जा सकता। इतना ही नहीं, प्रयोजन विशिष्ट में भी लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि विशिष्ट-लक्षणा का सिद्धान्त मानने पर 'गगाया घोष' के अन्तर्गत लक्षणाजन्य ज्ञान का विषय 'तट' और उसके फल शैत्य या पावनत्व भी पृथक्-पृथक् मानने होंगे, जिनके कारण उनकी उत्पत्ति समकाल में सम्भव न होगी। वस्तुतः प्रयोजन-सहित शैत्य और पावनत्व आदि के कारण विशिष्ट तीर को लक्ष्य मानना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि नैयायिक और मीमांसक दोनों ही क्रमशः अनुब्यवसान सिद्धांत तथा ज्ञातता सिद्धांत के बल पर ज्ञान के विषय और उसके फल को पृथक्-पृथक् मानते हैं जिसके आधार पर भी प्रयोजन-सहित तट आदि को लक्ष्य मानना उचित नहीं कहा जा सकता। अभिप्राय यह है कि विशिष्ट में लक्षणा ही ही नहीं सकती और तट आदि रूप लक्ष्य में जो पावनत्व आदि 'विशेष' हैं, वे अभिधा, नात्पर्या और लक्षणा से भिन्न व्यापार द्वारा गम्य हैं। अतः व्यजन, द्योतन तथा ध्वनन आदि शब्दों में वाच्य कहे जाने वाले उस व्यापार को व्यजना-व्यापार ही मानना चाहिए।<sup>1</sup> इस मान्यता के अनुसार लक्षणामूला व्यजना की स्थिति स्वतः सिद्ध होती है।

**व्यजना-वृत्ति के भेद .**

शब्दों व्यजना— व्यजनावादियों के अनुसार व्यजना-वृत्ति के दो भेद हैं— 1 शब्दी व्यजना और 2 आर्षी व्यजना। शब्दी व्यजना के दो प्रकार हैं— 1 अभिधामूला व्यजना 2 लक्षणामूला व्यजना। लक्षणामूला व्यजना का निरूपण लक्षणवृत्ति के प्रसंग में किया जा चुका है। अतः अब हमें अभिधामूला व्यजना का स्पष्टीकरण कर इस चर्चा का समाप्त करना है। आचार्य सम्मट ने उस शब्द-व्यापार को अभिधामूला व्यजना कहा है जो सयोग आदि द्वारा अनेकार्थक शब्दों के वाचकत्व के किसी एक अर्थ में नियंत्रित हो जान पर उससे भिन्न अवाच्य अर्थ की प्रतीति करने वाला हो।<sup>2</sup> आचार्य

1. तटादी ये विशेषा पावनत्वादयस्ते चाभिधातात्पर्यलक्षणाभ्यो व्यापारान्तरेण गम्याः । तच्च व्यजनाध्वनन द्योतनादि शब्दवाच्यमवश्यमेदिनव्यम् । (शाब्दप्रवाग द्वितीय उल्लान-भूतवृत्ति-3।)

2 अनेकार्थस्य शब्दस्य वाचकत्वे नियंत्रिते ।

संयोगादैरवाच्यार्थं धीशृद्वापृतिरजनम् ॥ (वही-भूत सख्या 33)

भर्तृहरि ने अनेकानेक शब्दों का एकार्य में नियंत्रण करने के चतुर्दश कारण निदिष्ट किये हैं जो निम्नलिखित कारिकाओं में अंकित हैं:-

संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता ।

अर्थ-प्रकरणं लिङ्गं शब्दस्यान्यभ्यसन्निधिः ।

सामर्थ्यमौचित्यो देश-कालो व्यक्ति-स्वरादयः ।

शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेष-स्मृतिहेतवः ॥

भर्तृहरि ने वाक्यपदीय में उपर्युक्त चतुर्दश कारणों को एकार्यनियामक हेतु कहा है, क्योंकि वे सब अनेकार्यक शब्द के अर्थ का निर्णय न होने पर विशेष अर्थ में निर्णय-बोध कराने के कारण बनते हैं। इन सबके उदाहरण निम्नलिखित हैं :-

1-2. संयोग और विप्रयोग की नियामकता—कोश के अनुसार 'हरि' शब्द के अनेकार्यवाची है, किन्तु 'सशंखचक्रहरि' कहने पर संयोग से तथा 'अशंखचक्रहरि' कहने पर विप्रयोग से दोनों का अर्थ 'विष्णु' रूप में नियंत्रित होता है।

3-4. साहचर्य-विरोध का नियामकता—'राम-लक्ष्मण' पद के प्रयोग में साहचर्य कारण राम-लक्ष्मण दोनों शब्दों का दशरथ के पुत्र में नियंत्रण होता है और 'रामार्जुन' कहने से राम और अर्जुन शब्दों की विरोधिता के कारण उनके अर्थ क्रमशः 'परशुराम' और 'कार्तवीर्यार्जुन' अर्थ में नियंत्रित होते हैं।

5-6. अर्थ-प्रकरण की नियामकता—'सप्तर से पार उतरने के लिए 'रषाणु' का भजन कर, इस प्रयोग में 'स्याणु' शब्द प्रयोजनरूप अर्थ के कारण 'शिव' अर्थ में नियंत्रित हो जाता है। इसी प्रकार 'देव सब जानते हैं' 'इस वाक्य में अनेकार्यक 'देव' शब्द 'आप' अर्थ में नियंत्रित हो जाता है।

7. लिङ्ग की नियामकता—'मकरध्वज' कुपित हो रहा है' इस उदाहरण में लिङ्ग अर्थात् कोषरूप चिह्न से 'मकरध्वज' पद 'कामदेव' में नियंत्रित हो जाता है, यद्यपि मकरध्वज पद के 'समुद्र' और 'औषधिविशेष' अर्थ भी होते हैं।

8. शब्दसन्निधि की नियामकता—'पुरारिदेव' के प्रयोग में अनेकार्यक 'देव' शब्द 'पुरारति' रूप अन्य शब्द के सन्निधान के कारण 'भगवान् शंकर' के अर्थ में नियंत्रित है।

9. सामर्थ्य की नियामकता—'कोकिल मधु से मत्त हो रहा है', इस वाक्य में कोकिल को मत्त करने का सामर्थ्य केवल बसत में होने के कारण 'मधु' शब्द सामर्थ्य-वश 'बसत ऋतु' अर्थ में नियंत्रित हो गया है।

10. औचित्य की नियामकता—'पत्नी का मुख' 'तुम्हारी रक्षा करे' इस उदाहरण में अनेकार्यक 'मुख' शब्द औचित्य के कारण 'साम्मुख्य' अर्थात् 'अनुकूलता' का व्यञ्जक है।

11. देश की नियामकता—'यहाँ 'परमेश्वर' शोभित होते हैं' इस वाक्य में राजधानी रूप देश के कारण अनेकार्थक 'परमेश्वर' शब्द 'राजा' अर्थ में नियमित है।

12. काल की नियामकता—'चित्रभानु' चमक रहा है, तहाँ अनेकार्थक 'चित्रभानु' शब्द दिन में 'सूर्य' अर्थ में और रात्री में 'अग्नि' अर्थ में बाल के कारण नियमित हो जाता है।

13. व्यक्ति की नियामकता—'मित्रो भाति' इस वाक्य में नपुंसकलिंग में प्रयुक्त हुआ अनेकार्थक 'मित्र' शब्द व्यक्ति अर्थात् लिंग के कारण 'सुद्धत्' अर्थ में नियमित हो गया है। यदि इसी 'मित्र' शब्द का प्रयोग पुल्लिंग में किया जाय तो वह 'सूर्य' अर्थ में नियमित हो जाता है। ससृृत में 'मित्र' शब्द का प्रयोग पुल्लिंग तथा नपुंसकलिंग में किये जाने का व्याकरणसम्मत विधान है।

14. स्वरभेद के प्रभाव से नियामकता—'इन्द्रशत्रु' आदि प्रयोगों में वेद में ही स्वर अर्थविशेष का बोधक होता है वाक्य में नहीं। अतएव उसके लौकिक उदाहरण नहीं मिलते फिर भी हमका उल्लेख करना आवश्यक है। महाभाष्यकार ने दुष्टशब्दों के प्रयोग को निन्दनीय कहा है क्योंकि उसके कारण भी अर्थ में कभी-कभी अनर्थता आ जाती है। पतञ्जलि ने महाभाष्य में लिखा है—

दुष्टं शब्दं स्वरतो वर्णतो ना, मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह।

स वाग्वचो यजमानं हिनस्ति, यथेन्द्रशत्रुः स्वरतो अपराधात्।।

अभिप्राय यह है कि सयोग आदि द्वारा अन्य अर्थ की योद्धता का निवारण हो जाने पर भी अनेकार्थक शब्द जो वहाँ दूसरे अर्थ का प्रतिपादन करता है वहाँ उसका नियंत्रण हो जाने के कारण उसमें अभिदा हो सकती है। वहाँ मुख्यार्थबाद आदि के अभाव में लक्षणा भी नहीं हो सकती अतः व्यजना-व्यापार अथवा वृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है।

आर्यो व्यजना—आर्यो व्यजना वाच्य, लक्ष्य और व्यग्य नामक तीन प्रकार के अर्थों की व्यजकता पर आधारित होती है। उसमें बनना, बोद्धा, वाचु, वाक्य, वाच्य, अन्यसन्निधि, प्रस्ताव देश और काल के वैशिष्ट्य के कारण प्रतिभाशाली सहृदयों को अन्याय की प्रतीति कराने वाला अर्थ-व्यापार रहता है। शाब्दी व्यजना में शब्द ही मुख्य रूप से व्यजक होता है और अर्थ की उसमें सहकारिता रहती है, किन्तु आर्यो व्यजना में अर्थ के मुख्य रूप से व्यजक होने पर उसमें शब्द की सहकारिता होती है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि शब्द-प्रमाण से कम्ब अर्थ, अर्थान्तर को व्यक्त करता है जिसका एक अभिप्राय यह भी है कि अनुमान आदि अन्य प्रमाणों से वेद अर्थ व्यंजक नहीं होता। प्रायः समस्त आचार्यों ने आर्यो व्यजना के उपर्युक्त दसों प्रकार का विवेचन कर इस बात का स्पष्टीकरण किया है कि उनमें आर्यो व्यजना का स्वरूप किस

किस प्रकार समन्वित है। संक्षेप में इतना कहना ही पर्याप्त है कि कभी वक्ता अथवा बोद्धा के वैशिष्ट्य में व्यञ्जना का अंतर्भाव रहता है तो कभी काकु के वैशिष्ट्य में। आचार्यों ने काकु की परिभाषा 'भिन्नकण्ठध्वनिधीरः काकुरित्यमिधीयते' की है जिसका अभिप्राय यह है कि एक विशेष प्रकार की कण्ठध्वनि अथवा 'बोलने का लहजा' काकु है जिसके वैशिष्ट्य में काव्यार्थ बोध में व्यञ्जना-वृत्ति का आश्रय लेना पड़ता है। यों तो आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के पंचम उल्लास के अनर्गत काव्याक्षिप्त अर्थ में गुणीभूतव्यंग्य काव्य माना है, किन्तु उसके पूर्व वे तृतीय उल्लास में यह बात भी लिख चुके हैं कि जहाँ काकु से लभ्य अर्थ वाच्य की मिद्धि का अंग होता है वहाँ ध्वनिकाव्य न होकर गुणीभूतव्यंग्य काव्य ही होता है, ऐसी शंका नहीं करनी चाहिए। उनका मत है कि प्रश्नमात्र से भी काकु की विद्योति हो सकती है और उससे व्यंग्यार्थ आक्षिप्त नहीं होता। इस विषय में मम्मट ने लिखा है—

“न च वाच्यसिद्धयंगं काकुरिति गुणीभूतव्यंग्यत्वं शक्यम्। प्रश्नमात्रेणापि काकोर्विधान्तेः।”

(काव्यप्रकाश तृतीय उल्लास)

जिस प्रकार वक्ता और बोद्धा के वैशिष्ट्य में आर्यों व्यञ्जना के पृथक्-पृथक् दो भेद किये गये हैं, उसी प्रकार वाक्य और वाच्य के वैशिष्ट्य से भी उसके पृथक्-पृथक् भेद माने जाते हैं। ऐसा भी देखा जाता है कि कहीं-कहीं एक ही उदाहरण दोनों भेदों का निरूपक बन जाता है। वक्ता और बोद्धा के प्राधान्य की विवक्षा की भाँति वाक्य और वाच्य का प्राधान्य भी विवाक्षित हो सकता है। अन्यसन्निधि, प्रस्ताव (प्रकरण) और काल के वैशिष्ट्य में भी आर्यों व्यञ्जना ध्वनित होती है जिसके प्रभूत उदाहरण शृंगार रस तथा नायिका-भेद-प्रधान काव्य-कृतिषु में उपलब्ध होते हैं। कभी-कभी चेष्टा के वैशिष्ट्य में भी व्यञ्जकता रहती है। इस प्रकार आर्यों व्यञ्जना के दस प्रकारों में न केवल वाच्य अर्थ की ही व्यञ्जकता ध्वनित होती है, अपितु वाच्य के समान लक्ष्य तथा व्यंग्य अर्थ भी व्यंग्य हो सकते हैं। आचार्य मम्मट ने 'काव्यप्रकाश' के तृतीय उल्लास में वाच्य अर्थ की व्यञ्जकता के दसों प्रकारों के क्रमशः उदाहरण देकर इस विषय को सुबोध रूप में प्रस्तुत किया है। यों तो एक ही उदाहरण में दो लीन या उनसे अधिक भेदों को एक ही म्यान पर निरूपित किया जा सकता था, किन्तु हम प्रकार के पृथक्-पृथक् उदाहरण देने से कान्य-भावको की जिज्ञासा का परिश्रम अधिक व्यापकता से हो सका है।—

व्यञ्जना वृत्ति ही ध्वनि-भेदों की प्रतीति कराती है

आचार्य मम्मट ने व्यञ्जना की अपरिहार्यता पर बहुत अधिक बल दिया है। उनका तो यह सुदृढ विश्वास है कि व्यञ्जना के अतिरिक्त ऐसा अन्य कोई भी उपाय नहीं है जिससे द्वारा ध्वनि के भेदोपभेदों की प्रतीति की जा सके।



उन्होंने ध्वनि के 'वाच्यतासह' तथा 'वाच्यता-असह' नामक दो भेद मान कर 'वाच्यतासह' को 'विचित्र' तथा 'अविचित्र' नामक दो भेदों में विभक्त किया है। उनके मतानुसार विचित्र तथा अविचित्र भेदों का अंतर्भाव क्रमशः 'अलंकार ध्वनि' और 'वस्तु ध्वनि' में किया जा सकता है। बहान के लिए तो 'वाच्यतासहविचित्र' ध्वनि का अलंकाररूप है किन्तु ऐसा मानना केवल ब्राह्मण-श्रमण-न्याय में ही उचित है क्योंकि उसमें भी व्यंग्य की सजा प्रधान होने के कारण उन्ना व्यंग्यार्थ अलंकार न होकर अलंकार ही होता है।<sup>1</sup>

**रसादिध्वनि का अर्थ सर्वैष 'व्यंग्य' होता है**

मम्मट के अनुसार 'रसादिरूप अर्थ तो स्वप्न में भी वाच्य नहीं हो सकता। यदि उसे वाच्य माना जा तब तो वह रस अथवा भगारादि शब्दों द्वारा ही अभिधाशक्ति से वाच्यरूप में व्यक्त हो सकता है। रति और शृंगार आदि शब्दों से उन्ने अभिधाशक्ति द्वारा वाच्य कहना समुचित नहीं है, क्योंकि उन शब्दों का प्रयोग होने पर भी तब तब रस की प्रतीति नहीं हो सकती जब तक विभाव आदि का प्रयोग उनकी अनुभूति न करा दे। वस्तुतः विभाव आदि के बचन द्वारा ही रसादि की प्रतीति होती है, यह बात अन्वय-व्यतिरेक में निश्चय है।<sup>2</sup> इसमें स्पष्ट है कि रसादिध्वनि का अर्थ सर्वैष व्यंग्य होता है। लक्षणा के प्रयोजक हेतुओं (मुख्यार्थ-व्याघ आदि) के न होने से वह लक्षणीय अर्थान् लक्षणागम्य भी नहीं हो सकता। अभिधामूलाध्वनि में असलदयमन्वयम्य रसोत्तरूप अर्थ की प्रतीति के लिए तो व्यञ्जना वृत्ति की स्वोन्नति अनिवार्य है ही उससे अनिरिक्त लक्षणामूला ध्वनि के अर्थान्तरमन्वयित वाच्य और अत्यन्तस्वतन्त्रवाच्य नामक जो दो भेद माने जाते हैं, उनमें भी व्यञ्जना-व्याघर द्वारा ही व्यंग्यार्थ प्रतीति होती है। सच तो यह है कि इन दोनों भेदों में वस्तुमानरूप व्यंग्य के बिना लक्षणा ही नहीं सकती क्योंकि उनमें व्यंग्य प्रयोजक न हो तो वहाँ लक्षणा के लिए भी कोई अवसर नहीं है। अभिधामूला-ध्वनि का असलदयमन्वयम्य अर्थान् रसादि ध्वनि नामक भेद तो पूर्णतया 'अवाच्यतासह' होता है जो किमी भी स्थिति में वाच्य न रह कर सर्वत्र व्यंग्य ही होता है।

1. काव्यप्रकाश भाष्यकार आचार्य विश्वेश्वर, पृष्ठ 145 तथा 216
2. रसादि लक्षणागम्यार्थ, स्वप्नेऽपि न वाच्य । न हि रसादिशब्देन शृंगारोऽपि शब्देन वा अभिधीयते । न चाभिधीयते । तत्प्रयोगेऽपि विभावाश्रयत्वे तस्याऽप्रतिपत्तेरदप्रयोगेऽपि विभावादिप्रयोगे तस्य प्रतिपत्तेरन्वयव्यतिरेकात् विभावादयमभिधानद्वारेणैव प्रतीयते, इति निम्बीने । तेना अमी व्यंग्य एव । मुख्यार्थवाप्राप्तभावान्न पुनर्लक्षणीय ।

(काव्यप्रकाश-पञ्चम उल्लेख, पृष्ठ 217)

यह बात हम पहले ही कह चुके हैं। यहाँ पर इस बात का भी उल्लेख करना आवश्यक है कि अभिधाशूला संलक्ष्यत्रमव्यंग्य नामक ध्वनि के जो तीन भेद (शब्द शत्रुत्य, अर्थशक्तनुत्य और उभयशक्तिव्युत्य) किये जाते हैं, उनमें भी व्यजना-वृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है। आचार्य मम्मट ने अत्यन्त विद्वत्तापूर्ण विधि से इस विषय का विवेचन किया है।

### व्यजनावृत्ति का विस्तार

व्यजनावृत्ति का विस्तार लक्षणाशूलाध्वनि के दो भेदों, अभिधाशूला संलक्ष्यत्रमव्यंग्यध्वनि के विविध प्रकारों और असलक्ष्यत्रमव्यंग्यध्वनि के रसादि ध्वनिरूपों तक ही सीमित नहीं, अपितु उन्ने मीमांसकों की तात्पर्यवृत्ति से आगे भी व्याप्त किया जा सकता है अभिहितान्वयवादियों ने अभिधा-शक्ति से केवल पदार्थों की उपस्थिति बतला कर पदार्थों के परम्परसमग्ररूप वाक्यार्थ की प्रतीति के लिए 'तात्पर्याश्रया शक्ति' मानी है जो एक प्रकार से अर्थ-बंध की सीमा है, किन्तु यह सीमा साहित्यशास्त्रियों को मान्य नहीं है। इसका कारण यह है कि तात्पर्यवृत्ति में वाक्यार्थ की प्रतीति होने के पश्चात् भी व्यंग्यार्थ का बोध करने के लिए व्यजना-वृत्ति की आवश्यकता बनी ही रहती है, क्योंकि केवल अभिधा-वृत्ति से उन्ने बोध्य या वाच्य नहीं कहा जा सकता। आचार्य मम्मट ने अन्विताभिधानवाद के अनुसार अर्थ-बोध की सीमा का विवेचन कर अतनः यह निष्कर्ष निकाला है कि विधिरूप वाक्यार्थ से निषेधात्प व्यंग्यार्थ तथा निषेधरूप वाक्यार्थ से प्रतीत होने वाले विधिरूप व्यंग्यार्थ की प्रतीति कराने के लिए भी व्यजनावृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है।

### मीमांसक और व्यजनावृत्ति आचार्यों द्वारा व्यजनावृत्ति का खंडन-मडन

प्रायः सभी मीमांसकों ने व्यजना-शक्ति का विरोध किया है। 'अभिधा-वृत्तिमातृका' नामक ग्रंथ के लेखक मुकुलभट्ट का मत है कि शब्द-शक्तियों में केवल अभिधा और लक्षणा ही प्रतिपाद्य हैं और उनमें भी अभिधा-वृत्ति अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि लक्षणा-वृत्ति का अतर्भाव उन्ने में किया जा सकता है। अभिहितान्वयवादी और अन्विताभिधानवादी आचार्यों के मत तो विवेचित किये ही जा चुके हैं। इनके अतिरिक्त मीमांसकों का एक अन्य मत और भी है जो 'नैमित्तिकानुसारेण निमित्तानि कल्पन्ते' द्वारा यह आशय व्यक्त करता है कि व्यजनावृत्तिवादीयों का अभिप्रेत 'व्यंग्यार्थ' भी शब्द से प्रतीत होता है, अतः शब्द के अतिरिक्त उन्ने कोई निमित्त नहीं हो सकता। कारक और ज्ञापक रूप से निमित्त के जो दो प्रकार होते हैं, उनमें शब्द को कारकरूप-निमित्त नहीं कहा जा सकता। मुकुलभट्ट का मत है कि शब्द में अर्थ का बोध कराने वाली शक्ति केवल अभिधा-रूपा है और शब्द से व्यंग्यार्थ की जो प्रतीति होती है, वह शब्द के

अभिधाव्यापार द्वारा ही होती है। अभिप्राय यह है कि इन मीमांसकों की दृष्टि से भी व्यंजना-व्यापार की कल्पना निरर्थक है।

व्यजनावृत्ति के विरोधियों ने नाट्यमून के व्याख्याता और कुमारिल भट्ट के अनुयायी मीमांसक आचार्य भट्ट लोल्लट भी प्रमुख हैं। उनका मत है कि जिस प्रकार एक ही वार छोडा हुआ बाण व्रमश शत्रु का वच-भेदन, वशास्यत-विदारण और प्राण-विमोचन करता है, उसी प्रकार एक ही वार उच्चारण किया हुआ शब्द एक ही व्यापार से व्रमश वाच्य, लक्ष्य और व्यग्य बहे जाने वाले तीनों अर्थों का बोधक हो सकता है। बंगी स्थिति में शब्द में भिन्न-भिन्न शक्तियाँ मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। भट्ट लोल्लट ने अपने मत के समर्थन में 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' द्वारा एक अन्य-युक्ति प्रस्तुत की है, जिसका अर्थ यह है कि जिस अर्थ का बोध करने के लिए शब्द का प्रयोग किया जाता है, वही उस शब्द का अर्थ होता है। उनका कहना है कि सभी अर्थ अभिधा द्वारा ही उपस्थित होते हैं और वाच्यार्थ-बोधन के अतिरिक्त लक्ष्य या व्यग्य सज्ञक अर्थों का बोध करने के लिए जिन शब्दों का प्रयोग किया जाता है, वे शब्द भी मूलतः वाक्य ही होते हैं। भले ही उनमें अन्य अर्थों की प्रतीति हो जाए। अतः अभिधा को 'सोऽयमिषोरिव दीर्घं दीर्घंतरो व्यापार' मानना ही उचित है।

व्यजनावृत्तियों ने अनेक तर्कों और विधियों का आधार लेकर भट्ट लोल्लट की मान्यता का खंडन किया है। भट्ट लोल्लट आदि मीमांसकों ने 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' इस 'तात्पर्यवाची युक्ति' का यह अर्थ निकाला था कि लक्ष्य और व्यग्य आदि समस्त अर्थों को वाच्यार्थ ही मान लेना चाहिए। यह मान्यता आदि व्यजनावृत्तियों को स्वीकार नहीं है। उनका मत है कि 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' का आशय यह समझा जाना चाहिए कि जिस अप्राप्त अर्थ के बोधन में विधि-वाक्य का तात्पर्य होता है, वही उग विधिवाक्य का विधेय या प्रतिपाद्य अर्थ है। उस वाक्य का यह तात्पर्य कदापि नहीं हो सकता कि लक्ष्यार्थ और व्यग्यार्थ आदि शब्द केवल वाक्यार्थ ही होते हैं। यदि ऐसा होता तो कुमारिल भट्ट आदि मीमांसक लक्षणावृत्ति का प्रतिपादन नहीं करते। व्यजनावृत्तियों का कहना है कि भट्ट लोल्लट आदि विचारकों ने 'तात्पर्यवाची युक्ति' के आधार पर 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' में व्यग्यार्थ को वाच्यार्थ मिला करने का जो प्रयास किया है वह मूर्खतापूर्ण है। मम्मट ने ऐसे मीमांसकों के लिए 'तेऽप्यतात्पर्यज्ञा-स्तात्पर्यवाचोयुक्तेर्देवानाप्रियाः" आदि आश्लेषव्यज्रव शब्द प्रयुक्त किये हैं, जिनमें विद्वद्जनगुणभ शालीनाता का अभाव है। कहने की आवश्यकता नहीं की 'देवानां प्रिय' का मुख्यार्थ देवताओं का प्रिय है और इसी अर्थ के कारण बौद्ध मतानु-यायी मछाट् अशोक ने अपने नाम के पूर्यं इसे उपाधिरूप में धारण किया था, किन्तु बादान्तर में धार्मिक विद्वेष के कारण वातिवकार में 'देवानां प्रिय' इति च मूर्खों' लिखकर उसे 'मूर्ख' अर्थ में रूढ़ कर दिया। मम्मट ने भट्ट लोल्लट आदि

विचारकों के लिए 'देवाना प्रिय' के हठ अर्थ का ही प्रयोग किया है, जिससे स्पष्ट है कि वे उनकी तात्पर्यबोधक युक्ति का दृष्टिकोण सर्वथा मूर्खतापूर्ण मानते थे।

मम्मट ने 'तात्पर्यवाचो युक्ति' का अभिप्राय स्पष्ट करने के प्रकरण में 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थं' तथा 'भूतभव्यापोपदिश्यते' इत्यादि दो विशेष-वाक्य उद्धृत किये हैं। उनका कहना है कि मीमांसकों ने इन पदों को जो विवेचना की है, उगे तात्विक रूप से बोधगम्य करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि सिद्ध पदार्थों का विधान अनर्थक होने के कारण मुख्य रूप से साध्यभूत त्रियाश का ही विधान किया जाता है। यों तो प्रत्येक दशा में जो विधेय होता है, उसी में वाक्य के अन्य पदार्थों का तात्पर्य होता है, किन्तु जिस अर्थ में तात्पर्य होता है उसका वाचक शब्द वाक्य में अवश्य उपात्त होना चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि वाक्य में उपात्त किसी एक शब्द के अर्थ में ही वाक्य के अन्य पदों का तात्पर्य होता है। शब्दतः अनुपात अर्थ में तात्पर्य नहीं होना और व्यग्यार्थ का वाचक कोई शब्द वाक्य में उपात्त नहीं होता, अतः 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थं' का नियम उस पर घटित नहीं किया जा सकता। ऐसी स्थिति में व्यग्यार्थ की प्रतीति किसी भी प्रकार अभिधा में सम्भव नहीं है और उसकी प्रतीति के लिए व्यजना-वृत्ति को स्वीकार करना ही पड़ेगा। मम्मट ने तो यहाँ तक लिखा है कि आचार्य भट्ट लोल्लट आदि विचारकों ने जिस रूप में व्यजना को अभिधा-व्यापार सिद्ध करने का प्रयास किया है, वह मूलतः न तो मीमांसा-दर्शन के ही अनुकूल है और न उसमें व्यावहारिक सगति ही है। सच तो यह है कि जो शब्द किसी वाक्य में आते हैं, उनमें से ही किसी एक अर्थ में वाक्य का तात्पर्य हो सकता है, अन्य रूप में नहीं। चूँकि व्यजनावादी जिस अर्थ को व्यग्य कहना चाहते हैं उसका वाचक कोई भी शब्द वाक्य में उपात्त न होने के कारण उसमें तात्पर्य नहीं हो सकता; अतः भट्ट लोल्लट ने 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' की युक्ति के आधार पर जिस रूप में व्यग्यार्थ को तात्पर्य विषय मान कर उसे वाच्यार्थ कहा है, वह युक्तिसंगत नहीं है।

आचार्य मम्मट का तो यह स्पष्ट मत है कि 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' के नियमानुसार उसी अर्थ में तात्पर्य माना जा सकता है जिसका वाचक कोई शब्द वाक्य में विद्यमान हो। यदि किसी वाक्य में वाचक शब्द उपस्थित नहीं है और किसी अन्य प्रकार से अर्थ की प्रतीति हो जाती है तो वहाँ तात्पर्यनिर्णयक नियम घटित नहीं होता। उन्होंने मीमांसावादी आचार्यों के इस मत का खण्डन किया है कि 'अनुपात शब्द के अर्थ में ही तात्पर्य होता है।' 'विषं भक्ष्य मा चास्य गृहे भुक्त्वा' अर्थात् 'विष भले ही खा लेना किन्तु इसके घर में भोजन मत करना' इस वाक्य से मीमांसावादियों ने 'विष भक्ष्य' आदि

वाक्य का जो तात्पर्य या वाच्यार्थ निवाला था वह मम्मट को स्वीकार नहीं है। उनका तो कहना है कि उपर्युक्त वाक्य में 'चवार' का प्रयोग दोनों वाक्यों की एकवाक्यता के सूचनार्थ है और उसके प्रथम भाग 'विषय भक्ष्य' का जो यह तात्पर्य निवृत्तता है कि शत्रु के घर में भोजन करना विषयभक्षण से भी बुरा है, इसलिए 'उसके घर में मत खाओ' वह उपात्त शब्द के अर्थ में ही होता है, अनुपपन्न शब्द के अर्थ में नहीं।<sup>1</sup>

वाक्यों में अर्थ-निर्णय के विषय में मीमांसकों और व्यञ्जनावादियों में प्रचलित विरोध है। दोनों विचारधाराओं के विद्वान् अपनी अपनी युक्तियों के आधार पर निजी पक्ष का समर्थन करते हैं। उपर्युक्त 'विषय भक्ष्य मा चास्य गृहे भुक्ष्या' वाक्य की तात्पर्य-बोध कराने की प्रक्रिया के विषय में उनमें मतभेद नहीं है। मीमांसकों ने व्यञ्जनावादियों के इस वाक्य के सम्बन्ध में निरूपित इन सिद्धान्त का खंडन किया है कि इन दोनों वाक्यों में एकवाक्यता है। उनका कहना है कि 'एन तिद्द्ववाक्यम्' इस नियम के अनुसार इन वाक्यों की एकवाक्यता सिद्ध नहीं होती क्योंकि इसमें 'भक्ष्य' तथा 'भुक्ष्या' नामक दो त्रियापद प्रयुक्त हुए हैं। इन दो तिद्दन्त त्रियापदों से पठित वाक्यों में दोनों के प्रधान और स्वतन्त्र वाक्य होने से उनका अगाधिभाव नहीं हो सकता। इसके यह निष्कर्ष निरलता है कि व्यञ्जनावादियों का वह मत ठीक नहीं है, जिसमें उन्होंने दोनों वाक्यों की एकवाक्यता मानी है।

मीमांसकों के उपर्युक्त तर्कों को पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित करते हुए मम्मट आदि व्यञ्जनावादियों ने उसका खंडन किया है। उनका मत है कि उपर्युक्त वाक्यों की पृथक्-पृथक् मानना युक्तिमग्न नहीं है, क्योंकि देखा करने पर वाक्य का अर्थ सर्वथा अनुपपन्न हो जाता है। वास्तुतः यह 'सुदृष्ट्वाक्य' है जिसके कारण उसके अगाधिभाव की कल्पना किए बिना उसका अर्थ निवृत्त ही नहीं सकता। इन दोनों वाक्यों की एकवाक्यता होने के कारण ही 'उपात्तरस्यैव शब्दस्यार्थतात्पर्यम्' इस नियम की संगति सिद्ध हो सकती है। निष्कर्ष यह है कि व्यञ्जनावादियों के लिए अभिधा से भिन्न व्यञ्जनावृत्ति मानना अपरिहार्य है। उन्होंने अपने पक्ष की सपुष्टि करने के लिए और भी युक्तियाँ उपस्थित की हैं। उनमें से एक युक्ति का उद्धरण उल्लेखनीय है, जिसका स्पष्टीकरण अभी के पश्चात् किया गया है—

"यदिच शब्दभूतेरन्तर वाच्यार्थो लभ्यते तावन्ति शब्दस्यार्थिभ्य ध्यापाट्, तत कथं 'ब्राह्मण पुत्रस्ते जान', 'ब्राह्मण कन्या ते गभिर्जो' इत्यादी हर्षशोभादी-नामपि न वाच्यत्वम्? कस्माच्च लक्षणा? लक्षणीयस्यै हीर्षदीपंतराभिधा-ध्यापारण्य प्रतीतिगिद्धे । तिमिति च श्रुतिनिगदावतरणन्यायसमाध्याना पूर्वपूर्ववचयता च माव्य? इत्यन्यताभिधानवादेऽपि विधेरपि गिद्ध

ध्वंग्यत्वम् ।”<sup>1</sup>

“और यदि यह ब्रह्मा जाए कि शब्द के ध्वन के परचात् जितना भी अर्थ प्रतीत होता है, उस सबके शब्द का केवल अभिधा-व्यापार ही कार्य करता है तो ‘हे ब्राह्मण तुम्हारे पुत्र उत्पन्न हुआ है,’ ‘हे ब्राह्मण, तुम्हारी अविवाहिता कन्या गभिणी हो गई है’, इत्यादि वाक्यों में उनके गुनने से उत्पन्न होने वाले क्रमशः हर्ष तथा शोक आदि को भी वाच्य क्यों नहीं मानते हो ? और लक्षणा भी क्यों मानते हो ? लक्षणीय अर्थ में भी इच्छानुसार दूर तक चलने वाले दीर्घ दीर्घतर अभिधाव्यापार से ही लक्ष्यार्थ की भी प्रतीति सिद्ध हो जाने से व्यञ्जना के समान लक्षणा का मानना भी आवश्यक नहीं है । साथ ही साथ भीमासादर्शन में प्रतिपादित श्रुति, लिय, वाक्य प्रकरण, रथान और समाख्या नामक प्रमाणों के समवाय में पूर्वपूर्व की बनवत्ता क्यों मनी जाती है ? अभिप्राय यह है कि शब्द ध्वन के परचात् यदि सभी अर्थों की प्रतीति केवल अभिधा-व्यापार से ही सम्भव हो तो न तो लक्षणा-व्यापार की ही आवश्यकता है और न श्रुति आदि प्रमाणों की, किन्तु ऐसा तो भीमासक भी नहीं मानते । अतः सभी दृष्टियों से व्यञ्जना की सिद्धि अनिवार्य है । अन्विताभिधानवाद में भी ‘नि.शेषचदन’ आदि उदाहरणों में निर्वेधरूप वाच्यार्थ से प्रतीत होने वाले विधिरूप को व्यञ्जना सिद्ध होती है ।”

आचार्य मम्मट ने भीमासा-दर्शन के ‘बलावलाधिकरण’ नामक प्रमुख सिद्धांत को पूर्वपक्ष के रूप में विवेचित कर अतः में यह निर्णय किया है कि यदि शब्द-प्रमाण के परचात् प्रतीत होने वाले समस्त अर्थ को एक ही अभिधा-व्यापार से बोधित होने वाला अर्थ माना जाए तो उम अर्थ की प्रतीति में पौर्वापर्य का कोई क्रम ही नहीं बनता और उम स्थिति में श्रुति आदि छह प्रमाणों में किया गया बलावय का निर्धारण भी व्यर्थ हो जाता है, जिसमें भीमासावादियों का मत खंडित हो जाता है । अतः सभी दृष्टियों से व्यञ्जना-व्यापार की सिद्धि स्वीकार करनी ही पड़ती है ।

**काव्यशास्त्रीय प्रक्रिया से व्यञ्जना की सिद्धि**

मम्मट ने साहित्यशास्त्र को प्रक्रिया की दृष्टि से भी व्यञ्जना-वृत्ति का अस्तित्व सिद्ध किया है । उन्होंने काव्यप्रकाश के पंचम उल्लास में ‘कुरु रुचिम्’ आदि पदों के वैपरीत्य में अश्लीलता दोष का उल्लेख कर अर्थात् ‘कुरु रुचिम्’ पद को ‘रुचि-कुरु’ करने से ‘चिकु’ (योन्यंकुर अथवा भगनासा-रूप) का अर्थ निरूपित कर यह बतलाया है कि इन पदों में से किसी भी पद का अश्लील अर्थ वाच्य नहीं है तो फिर केवल अभिधावृत्ति से ही अश्लील अर्थ की प्रतीति कैसे हो सकती है ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए उन्होंने यही सकेत किया है कि इस

अर्थ की प्रतीति में अभिधा के अतिरिक्त सिगो अन्य अर्थबोधक वृत्ति को स्वीकार करना ही पडेगा और वह वृत्ति केवल व्यजना-वृत्ति ही हो सकती है क्योंकि उसी के द्वारा 'चिबु' शब्द में 'योग्यवृत्त' का अर्थ ध्वनित होता है जो अन्य पदार्थों के साथ अन्वित न हान के कारण वाच्यार्थ नहीं हो सकता।<sup>1</sup> वाच्यारत्नादयिताओं ने इस प्रकार के प्रयोगों को बर्जनीय निरूपित करते हुए उन्हें अस्वीत अर्थ का व्यञ्जक माना है जिसमें अभिधा के अतिरिक्त व्यजना-वृत्ति को अर्थबोध की पृथक् वृत्ति के रूप में स्वीकार करना ही पडता है। मम्मट ने इसी प्रसंग में व्यजनावृत्ति के समर्थन में एक अन्य प्रमाण प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था तभी बन सकती है जब वाच्यवाचकभाव के अतिरिक्त व्यञ्ज-व्यञ्जकभाव की सत्ता मानी जाए।<sup>2</sup> उनका मत है कि ऐसा न मानने पर 'च्युतसन्वृति' आदि नित्यदोष तथा 'श्रुतिवदुत्व' आदि अनित्य दोषों का विभाग संभव ही नहीं हो सकता। वस्तुतः वाच्यव्यञ्जकभाव को पृथक् मानने पर ही व्यजनावृत्ति द्वारा भिन्न-भिन्न सत्ता के अनुकूल या प्रतिकूल होने के आधार पर नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था बन सकती है अतः उसकी सत्ता सर्वांगिन मुद्राह्य है। उन्हीं गुण-व्यवस्था के द्वारा ही व्यजना-वृत्ति की सिद्धि की है। ऐसा करने के लिए उन्होंने कुमारसम्भव के पंचम स्कंध का एक सुप्रसिद्ध श्लोक<sup>3</sup> उद्धृत करते हुए लिखा है कि उस श्लोक में शिव के वाचक 'पिनाकी' आदि शब्दों के स्थान पर 'कपाली' जैसे शब्द का प्रयोग होने के कारण उसमें अपेक्षा-कृत अधिन वाच्यानुगुणत्व आ गया है जिसका हेतु वाच्यव्यञ्जकताभाव ही है। यदि ऐसा न माना जाए तो वाचकरूप में सभी शब्दों की समान स्थिति होने के कारण किसी विशेष पद का प्रयोग में कोई विनयण चमत्कार ही नहीं सकता। वस्तुतः 'कपाली' शब्द का प्रयोग ही उक्त श्लोक के चमत्कार का मूल कारण है। हाँ, यह बात अवश्य है कि इस प्रकार का चमत्कारजन्य अनुभव केवल तत्वाभि-नियेसों सहस्य बन ही कर सकते हैं, तभी तो किसी विचारक ने उचित ही कहा है—

वचि करोति वाच्यानि पठितो वेत्ति तद्वचम् ।

वाच्यं वुचराड्यं पतिर्नाति नो पिता ॥

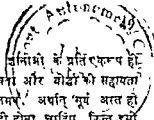
वाच्यव्यञ्जकभाव की सिद्धि में एक प्रमाण यह भी दिया जा सकता है कि

1 'चिबु' शब्द 'चिबु' शब्द की प्रतीति में अभिधा के अतिरिक्त सिगो अन्य अर्थबोधक वृत्ति को स्वीकार करना ही पडेगा और वह वृत्ति केवल व्यजना-वृत्ति ही हो सकती है क्योंकि उसी के द्वारा 'चिबु' शब्द में 'योग्यवृत्त' का अर्थ ध्वनित होता है जो अन्य पदार्थों के साथ अन्वित न हान के कारण वाच्यार्थ नहीं हो सकता।<sup>1</sup> वाच्यारत्नादयिताओं ने इस प्रकार के प्रयोगों को बर्जनीय निरूपित करते हुए उन्हें अस्वीत अर्थ का व्यञ्जक माना है जिसमें अभिधा के अतिरिक्त व्यजना-वृत्ति को अर्थबोध की पृथक् वृत्ति के रूप में स्वीकार करना ही पडता है। मम्मट ने इसी प्रसंग में व्यजनावृत्ति के समर्थन में एक अन्य प्रमाण प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था तभी बन सकती है जब वाच्यवाचकभाव के अतिरिक्त व्यञ्ज-व्यञ्जकभाव की सत्ता मानी जाए।<sup>2</sup> उनका मत है कि ऐसा न मानने पर 'च्युतसन्वृति' आदि नित्यदोष तथा 'श्रुतिवदुत्व' आदि अनित्य दोषों का विभाग संभव ही नहीं हो सकता। वस्तुतः वाच्यव्यञ्जकभाव को पृथक् मानने पर ही व्यजनावृत्ति द्वारा भिन्न-भिन्न सत्ता के अनुकूल या प्रतिकूल होने के आधार पर नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था बन सकती है अतः उसकी सत्ता सर्वांगिन मुद्राह्य है। उन्हीं गुण-व्यवस्था के द्वारा ही व्यजना-वृत्ति की सिद्धि की है। ऐसा करने के लिए उन्होंने कुमारसम्भव के पंचम स्कंध का एक सुप्रसिद्ध श्लोक<sup>3</sup> उद्धृत करते हुए लिखा है कि उस श्लोक में शिव के वाचक 'पिनाकी' आदि शब्दों के स्थान पर 'कपाली' जैसे शब्द का प्रयोग होने के कारण उसमें अपेक्षा-कृत अधिन वाच्यानुगुणत्व आ गया है जिसका हेतु वाच्यव्यञ्जकताभाव ही है। यदि ऐसा न माना जाए तो वाचकरूप में सभी शब्दों की समान स्थिति होने के कारण किसी विशेष पद का प्रयोग में कोई विनयण चमत्कार ही नहीं सकता। वस्तुतः 'कपाली' शब्द का प्रयोग ही उक्त श्लोक के चमत्कार का मूल कारण है। हाँ, यह बात अवश्य है कि इस प्रकार का चमत्कारजन्य अनुभव केवल तत्वाभि-नियेसों सहस्य बन ही कर सकते हैं, तभी तो किसी विचारक ने उचित ही कहा है—

2. वाच्यप्रकाश पंचम उ-भाग, पृ० ग० 24 ।

3. इयं गतं मन्त्रिणं गोचरनीयतां गमागमं शार्धनया कपालिन ।

वच, च या वाचिमी कपायगस्त्वमस्य लोकस्य च नेश्वरीमुदी ।



वाच्यार्थ तो अपने निश्चित स्वरूप के कारण सभी प्रतिबोधों के प्रति एकवच्य ही होता है, किन्तु प्रतीयमान अर्थ प्रकरण-विशेष के बन्ना और 'बोधी' भी सहायता से भिन्न-भिन्न रूप धारण कर लेता है। 'गतो रतमः' अर्थात् 'मृत्यं अस्त हो गया' आदि वाक्यों का वाच्यार्थ तो सर्वत्र एक सा ही होना चाहिए, किन्तु इस वाक्य का प्रयोग यदि युद्धोन्मुख सैनिक करते हैं तो उससे मृत्यु का आक्रमण करने का व्यंग्यार्थ निकलता है और यदि कोई हूनी करे तो यह नायिका के अभिसारण-वाच्य का व्यंग्य धोनिता करती है। इसी प्रकार भिन्न-भिन्न व्यक्ति प्रकरण-विशेष की भिन्नता के कारण उक्त वाच्य से भिन्न-भिन्न व्यंग्यार्थों का बोध करते हैं जिससे स्पष्ट है कि वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ की मध्या में भेद हो जाने के कारण भी व्यंग्यार्थ की सत्ता वाच्य से भिन्न रूप में स्वीकार करनी पड़ती है।

आचार्य मम्मट ने माहिल्यशास्त्र में वर्णित गुण-दोष तथा प्रकरण आदि के विचार की दृष्टि से तो व्यञ्जनागाधक हेतुओं का विवेचन किया ही है, साथ ही साथ वाच्य और व्यंग्य के विविध भेदों में भी वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ का विभेद स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उन्होंने बतलाया है कि कभी-कभी वाच्यार्थ में संशय उपस्थित होने पर व्यंग्यार्थ के स्वरूप में भेद आ जाता है तो कभी-कभी वाच्य और व्यंग्य के निषेध और विधिरूप होने से भी दोनों में स्वरूप-भेद हो सकता है। वाच्य और व्यंग्य का यह स्वरूप-भेद भी व्यञ्जना की सत्ता मिद्ध करने में एक प्रमाण है। मम्मट ने वाच्य और व्यंग्य के भेदगाधक विभिन्न कारणों का उल्लेख कर अन्त में यही तथ्य प्रतिपादित किया है कि व्यञ्जना-वृत्ति के अभाव में व्यंग्यार्थ की प्रतीति मिद्ध की ही नहीं जा सकती। उनके निरूपण द्वारा जिस प्रकार वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ का भेद स्पष्ट हुआ है उसी प्रकार वाचक और व्यञ्जक शब्दों का भी अन्तर व्याख्यात किया गया है। उनका तो स्पष्ट मत है कि 'वाचक शब्दों को अर्थ की अपेक्षा होती है जिसके कारण वे केवल संकेतित अर्थ का ही बोध करा सकते हैं, किन्तु व्यञ्जक शब्दों को अर्थ को आवश्यकता नहीं होती जिसके कारण वे संकेतग्रह के बिना भी किसी भी अर्थ का बोध करा सकते हैं। इससे मिद्ध है कि वाचकत्व और व्यञ्जकत्व एक नहीं हैं अपितु उनकी सत्ता पृथक्-पृथक् है। उन्होंने यह भी बतलाया है कि काव्य-कृतियों में ऐसे उदाहरण भी मिलते हैं जिनमें व्यंग्यार्थ की प्रतीति तो होती है किन्तु तात्पर्य-विषयीभूत अर्थ नहीं होता। ऐसे अतात्पर्य-विषयीभूत अर्थ की प्रतीति केवल व्यञ्जना-वृत्ति द्वारा ही की जा सकती है। इसका उदाहरण गुणी भूतव्यंग्य का एक भेद 'असुन्दर व्यंग्य' है जिसमें व्यंग्य अर्थ की प्रतीति होने हुए भी वाच्यार्थ के ही चमत्कारयुक्त होने से उसी में चरम विव्यांति होती है। ऐसे स्थलों पर उस व्यंग्यार्थ को तात्पर्य-विषयीभूत अर्थ भी नहीं कहा जा सकता, अतः उसकी प्रतीति के लिए व्यञ्जना-



वृत्ति स्वोच्चारणरानी ही पड़ेगी क्योंकि केवल अभिधा से वहाँ पर काम नहीं चल सकता। माराण यह है कि आचार्य मम्मट ने व्यञ्जना-वृत्ति की पृथक् सत्ता सिद्ध करने के लिए विभिन्न प्रकार की दार्शनिक और साहित्यशास्त्रीय प्रतिपत्तियों का सहकर्म विमर्ग प्रस्तुत किया है जिनके कारण उन्हें 'ध्वनिप्रव्यापनपरमाचार्य' की सम्मानपूर्ण उपाधि से अलङ्कृत किया जाना है। वस्तुतः उन्होंने आनन्दवर्धन द्वारा निरूपित ध्वनि-सिद्धांत को नवचेतना प्रदान की, है जिनके सम्मुख विरोधी विचारकों का स्वर अत्यन्त मंद हो गया है।

**व्यञ्जनावृत्ति लक्षणागम्य भी नहीं है**

अभी तक व्यञ्जनावृत्तियों द्वारा प्रतिपादित युक्तियों द्वारा यह तथ्य प्रतिपादित करने की चेष्टा की गई कि अभिधावृत्ति से व्यंग्यार्थ की प्रतीति नहीं हो सकती। अब हम विषय का विवेचन करना अवशिष्ट है कि व्यंग्यार्थ को लक्षणागम्य मानना युक्तिमग्न है या नहीं? इस विषय में लक्षणावादियों का मत है कि व्यञ्जनावृत्ति आचार्य अपनी व्यञ्जना की सिद्धि के लिए सध्या, प्रतीति, वाच्य और अपदेश आदि का भेद निरूपित करते हुए वाच्यार्थ से व्यंग्यार्थ में जो वितोषताएँ निर्दिष्ट करते हैं वे सब लक्षणा में विद्यमान हैं, अतः व्यञ्जना नामक पृथक् वृत्ति स्वोच्चारण करने की कोई आवश्यकता नहीं है। लक्षणावादियों का मत है कि जिस सिद्धांत के आधार पर यह बात कही जाती है कि वाच्यार्थ नियतरूप में एक ही होता है और व्यंग्यार्थ नाना प्रकार के हो सकते हैं, उसी सिद्धांत के अनुसार सध्यार्थ में भी अर्थ नानात्मक सिद्ध किया जा सकता है जिनके कारण व्यञ्जना का स्वतन्त्र अस्तित्व मानना व्यर्थ सा प्रतीत होता है। लक्षणावादियों का यह भी कथन है कि व्यंग्यार्थ का महत्त्व और विदग्धत्व आदि व्यपदेश-विशेष का हेतु कहकर उसके आधार पर व्यञ्जन की पृथक् वृत्ति सिद्ध करने का प्रयत्न भी उचित नहीं है, क्योंकि व्यंग्यार्थ के समान लक्ष्यार्थ भी अर्थान्तरभवमित्वाच्च और अत्यन्तनिरस्तृतवाच्य आदि रूप विशेष व्यपदेश का हेतु हो सकता है। उनका तीसरा तर्क यह है कि जिस प्रकार व्यंग्यार्थ की प्रतीति साधरी व्यञ्जना और द्वितीय व्यञ्जना के रूप में शब्द तथा अर्थ दोनों में ही हो सकती है, उसी प्रकार लक्ष्यार्थ में भी हो सकती है, अतः व्यञ्जना को स्वतन्त्र वृत्ति मानना अनुचित है। अपना अनुपम तर्क प्रस्तुत करते हुए उनका यह भी कथन है कि व्यंग्यार्थ की प्रतीति में प्रवरणादि में सहायता मिलती है, उसी प्रकार लक्ष्यार्थ में भी उनकी आवश्यकता रहती है और दोनों का एक ही प्रयोजन होने के कारण लक्षणा से ही व्यञ्जना का काम चल जाना है, अतः उसे पृथक् वृत्ति क्यों माना जाए? माराण यह है कि लक्षणावादों आचार्यों की दृष्टि में लक्षणा वृत्ति द्वारा ही मम्मट प्रकार का वाच्यार्थबोध किया जा सकता है।

लक्षणावादों आचार्यों ने उपर्युक्त जिन चार तर्कों के आधार पर व्यञ्जनावृत्ति

को लक्षणागम्य कहा है, वे तर्क व्यंजनावादिषो को स्वीकार नहीं है। उन्होंने उनके तर्कों को पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत कर प्रत्येक तर्क का युक्तिपूर्वक खंडन करते हुए व्यंजना-वृत्ति की प्रतिष्ठा की है। उनका कथन है कि लक्ष्यार्थ में भी नानात्व हो सकता है, किन्तु अनेकार्थक शब्द के वाच्यार्थ के समान वह प्रायः नियतसम्बन्ध ही होता है जबकि व्यंग्यार्थ तो प्रकरण-विशेष आदि के कारण कही नियत सम्बन्ध वाला भी हो सकता है और कही अनियतसम्बन्ध अथवा परपरित सम्बन्ध वाला भी। सच तो यह है कि मुख्यार्थ के साथ सम्बन्ध न रहने वाला अर्थ लक्षणा द्वारा बोधित किया ही नहीं जा सकता, जबकि व्यंजना-वृत्ति के लिए इस प्रकार का कोई प्रतिबन्ध नहीं है। उन्होंने लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ में दूसरा अन्तर यह बतलाया है कि लक्ष्यार्थ की प्रतीति मुख्यार्थबोध के बिना हो ही नहीं सकती, किन्तु व्यंग्यार्थ लिए इस प्रकार की कोई अनिवार्यता नहीं है। उसमें वाच्यार्थ निषेधरूप होने पर भी व्यंग्यार्थ विधिरूप हो सकता है और उसकी प्रतीति मुख्यार्थ की वाचा के बिना भी सम्भव है। ऐसी स्थिति में व्यंजना-वृत्ति का अस्तित्व निरूप्य ही लक्षणावृत्ति से भिन्न है। लक्षणावृत्ति से व्यंजना-वृत्ति के विभेद का तीसरा आधार यह है कि अनेक बार काव्यार्थबोध की प्रक्रिया में ऐसा भी देखा जाता है कि लक्षणा में भी फल या प्रयोजन का बोध कराने के लिए व्यंजना का आश्रय लेना पड़ता है, जिससे व्यंजना का पार्यंक्य और प्राधान्य मिट्ट होता है। आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के द्वितीय उल्कास के 23वें सूत्र 'फले शब्दैकगम्ये अत्र व्यंजनान्तापरा क्रिया।'—द्वारा यही तथ्य प्रतिपादित किया है। व्यंजनावादी आचार्यों ने लक्षणा में व्यंजना का पार्यंक्य मिट्ट करने का एक प्रबल तर्क यह भी दिया है लक्षणा अभिधा की पुच्छभूता है, किन्तु व्यंजना में मुख्यार्थबोध आदि की कोई अपेक्षा न रहने के कारण वह लक्षणा से भिन्न है। इन विवेचित कारणों के अतिरिक्त कुछ अन्य कारण भी हैं जिनसे लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ का अन्तर निर्दिष्ट होता है और हम यह कह सकते हैं कि व्यंजना लक्षणारूप नहीं है। वे कारण इस प्रकार हैं—

1. लक्षणा के पश्चात् व्यंग्यार्थ की प्रतीति देखी जाती है।
2. लक्षणा के बिना अभिधा के अवलम्बन से भी अभिधामूला व्यंजना सम्भव हो सकती है।
3. व्यंजना न तो अभिधा की अनुगामिनी है और न लक्षणा की ही, क्योंकि अवाचक वर्णों के द्वारा भी उसका स्वरूपबोध होता है। इसका यह अतिप्राय है कि साधारणतया पद ही किसी अर्थ के वाचक होते हैं, न कि वर्ण, किन्तु व्यंजना में केवल वर्ण भी किसी अर्थविशेष के व्यंजक हो सकते हैं।
4. अभिधा तथा लक्षणा का सम्बन्ध तो केवल शब्द तक ही सीमित है,

विन्तु व्यजना केवल शब्दानुमारिणो ही नहीं है। इसका एक प्रमाण यह है कि अशब्दस्वरूप कटाव आदि में भी अभिप्राय-विशेष की व्यजना करने की परम्परा न केवल अत्यन्त प्राचीन ही है अपितु आज भी चिह्नबोध है।

अभिप्राय यह है कि व्यजनावाद्या ने व्यजना-व्यापार को अभिघा, तात्पर्य और लक्षणा नामक तीनों वृत्तियाँ का अतिवर्ती और 'ध्वनन' आदि का पर्याय माना है जिसके बिना वाक्य का अर्थबोध सम्पूर्णरीत्या किया ही नहीं जा सकता। वस्तुतः ध्वनन-व्यापार के कारण ही वाक्य की उच्चावचता का निर्णय किया जाता है। उसको गुरुता और महिमा को स्वीकार करने ही व्यजनावादियों ने ध्वनि को और उसमें भी विशेषतः रसादि ध्वनि को वाक्य की आत्मा माना है।

### अखडार्थतावाद और व्यजनावृत्ति

व्यजनावृत्ति व समर्थक वाक्यशास्त्रिणा न वदातिया और बंधारणो द्वारा प्रतिपादित अखडार्थतावाद का भी छटन किया है। अखडार्थतावाद के अनुसार सभी वाक्यों को 'पदायमसंगोचरप्रतीतिजनक' मानना ही पर्याप्त नहीं है क्योंकि वाणी व विशाल वाङ्मय में एक वाक्य भी उपलब्ध होता है, जिनका प्रयोजन समर्थविषयक प्रतीति बराना नहीं होता अपितु जो अखड रूप से अर्थ की प्रमिति कराते है। वेदात-दार्शन के अनुसार अखडार्थत्व का लक्षण है—'ससंगोचरप्रमितिजनक्य अखडार्थत्वम्।' वदातिया का मत है कि अखडार्थ वाक्यों में मुख्यतः लक्षण-वाक्यों की गणना की जा सकती है। लक्षण-वाक्यों अखडार्थ वाक्य मानने का मुख्य आधार प्रश्न और उसके प्रत्युत्तर का सात्त्विक निदान है। इसका अभिप्राय यह है कि जिस विषय में प्रश्न किया जाए, उसी विषय में उत्तर दिया जाए। लक्षणा-वाक्य की सबसे बड़ी उपयोगिता यह है कि वह किसी पदार्थ के स्वरूप को जिज्ञासा होने पर उसका प्रत्युत्तर स्वरूपमात्र-विषयक देता है। उदाहरणार्थ यदि कोई यह प्रश्न करे कि 'कतमश्चन्द्र' अर्थात् चन्द्रमा कौन सा है? तो उसका उत्तर होगा 'प्रहृष्ट-प्रकाशश्चन्द्र' अर्थात् प्रहृष्ट प्रकाश वाला चन्द्रमा है। इस उदाहरण में प्रश्न भी स्वरूपविषयक है और उसका उत्तर भी स्वरूपविषयक, अतः यह लक्षण-वाक्य है। जिस वाक्य में प्रश्न तो स्वरूप-विषयक होगा किन्तु उत्तर उसका उत्तर ससंगपरक, यहाँ लक्षण-वाक्य न होकर सामान्य वाक्य होगा है। लक्षण-वाक्य की विशेषता यह है कि वह 'ससंगोचर-प्रतीति' का जनक न होकर 'समर्थगोचरप्रमिति' का उत्पादक होता है। वस्तुतः लक्षण-वाक्य में प्रश्न के स्वरूप के अनुसार ही उसके उत्तर का स्वरूप होता है अन्यथा वहाँ पर 'आग्रान् पृष्ठ-कोविदारान् आचष्टे' वाली वहायत घटित हो जाएगी। वेदातिया के मतानुसार 'तत्त्वमसि', 'सौम्य देवदत्त' आदि वाक्य इसी प्रकार के अखडार्थ वाक्य है।

कुछ वेदातियों ने 'अखण्डार्थ वाक्य' की व्याख्या प्रकारान्तर से की है। उनका मत है कि साधारण वाक्यों में क्रियाकारणभाव को स्वीकार कर उमका अर्थबोध खण्डरूप में किया जाता है क्योंकि उममें क्रियाकारक आदि का विशेषण अनेक खण्डों द्वारा होता है जबकि 'अखण्डार्थ वाक्य' में क्रियाकारक आदि रूप में वाक्य या वाक्यार्थ का विभाग नहीं किया जा सकता। इसका उदाहरण 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' नामक वेदानूतसिद्धान्त है जिसके अनुसार यह सारा जगत् और उसमें प्रतिभाषित नानात्व ही मिथ्या है। इस सिद्धांत घर्मंधमिभाव तथा क्रियाकारकभाव का भी मिथ्यात्व होने से पारमाधिक रूप में अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना आदि की भी सत्ता नहीं मानी जा सकती यद्यपि व्यावहारिक रूप में अभिधा और लक्षणा की सत्ता मान्य है। माहित्यशास्त्रियों ने लक्षणा के भेदों में उपादान लक्षणा (अजहल्लक्षणा) और लक्षणलक्षणा (जहल्लक्षणा) नामक दो प्रमुख भेद माने हैं, किन्तु वेदातियों ने उनके अतिरिक्त 'जहदजहल्लक्षणा' नामक एक और भेद जोड़कर उममें 'भागत्यागलक्षणा' से भी अभिहित किया है। उनके मतानुसार 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों की व्याख्या के लिए अभिधावृत्ति के अतिरिक्त अजहल्लक्षणा, जहल्लक्षणा और जहदजहल्लक्षणा नामक तीन अन्य वृत्तियाँ स्वीकार करनी आवश्यक है क्योंकि इन चार भाषणों का आश्रय लेकर ही उन महावाक्यों की व्याख्या की जा सकती है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि वेदातियों के मतानुसार परमार्थ में तो ब्रह्म को छोड़कर सब कुछ ही मिथ्या है, किन्तु व्यवहार में अन्य पदार्थों की भाँति अखण्डार्थ वाक्य आदि की भी सत्ता है। उनका कथन है कि 'भूतय ज्ञानमनंत ब्रह्म', 'एकमेवाद्वितीय ब्रह्म', 'तत्त्वमसि' तथा 'अहंब्रह्मास्मि' इत्यादि महावाक्यों से उत्पन्न होने वाली अखण्ड बुद्धि से निर्ग्राह्य परब्रह्म ही वाक्यों का अर्थ होता है, अतएव वही इन वाक्यों का वाच्यार्थ है। वे वाक्य ही अखण्ड ब्रह्म के वाचक हैं। अभिप्राय यह है कि इन वाक्यों के अर्थबोध के लिए व्यञ्जना-व्यापार की कोई आवश्यकता नहीं है।

वाक्यार्थबोध के विषय में वेदातियों की अपनी स्वतंत्र उपपत्ति है। उन्होंने 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों को परब्रह्म के बोधक वाक्य कहा है। इन वाक्यों से उत्पन्न अखण्ड बुद्धि के द्वारा परब्रह्मात्मक अखण्ड ज्ञान होता है। उम ज्ञान में अखण्ड वाक्य का ही प्रमाण है और उसके पद और वर्ण आदि विभाग कल्पना-मात्र हैं। उनका कहना है कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का अर्थ करने में 'संसर्ग' का कोई उपयोग नहीं है। उनका अर्थबोध अखण्डेकरस अर्थात् स्वागता-विभेदशून्य है। उनमें स्वतंत्र पदों के अन्वय (अभिहितान्वयवाद) तथा विशिष्ट पदार्थों के अस्तित्व (अन्विताभिधानवाद) का कोई आभास ही नहीं होता।

1. संसर्गवा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र संमतः ।

अखण्डेकरसत्वेन वाक्यार्थो विदुषो मतः ॥ (वाक्यवृत्ति)

वेदातियों के इस मत को 'अखण्डबुद्धिनिग्रहो वाक्यार्थ एव वाक्य', वाक्यमेव च वाचकम्' के सूत्र में निबद्ध किया जा सकता है। मम्मट आदि आचार्यों ने उनके सिद्धान्त का नेतृत्व निग्राहानिने परदार्यरचना वतंशैवेति' आदि वाक्यों द्वारा खडन करते हुए बताया है कि वेदान्ती भी व्यवहारे भट्टनक' जैसे सिद्धान्त के अनुसार व्यवहारदशा में जगत् की दृश्यमान स्थिति स्वीकार करते हैं जिमके लिए उन्हें भी पद-पदार्थ की कल्पना करनी पड़ती है। ऐसी दशा में निपेघवाक्य में निधिर्ण अर्थ की प्रतीति आदि होने से अर्थार्थ वाक्यों में भी स्पष्टतापूति सिद्ध होती है।

वेदातियों की भांति वैयाकरण भी अखण्डार्थवादी हैं। उन दोनों की मान्यताओं में केवल इतना ही अंतर है कि जहाँ वेदान्ती अखण्ड और अद्वितीय ब्रह्मत्व को महत्व देते हैं, वहाँ वैयाकरण एवमान स्फोटरूप शब्दब्रह्म को मानते हैं। वैयाकरणों का मत है कि पद में अर्णों और वाक्य में पदों को पृथक्-पृथक् नहीं माना जा सकता।<sup>1</sup> उनकी दृष्टि से अखण्ड बुद्धिनिग्राह स्फोट ही वास्तव में वाक्यार्थ है और वही सत्य है। व्याकरणशास्त्र में ऐसे वाक्य का जो पदपदार्थविभाग या प्रवृत्तिप्रत्ययविभाग किया जाता है वह केवल व्युत्पत्तिदशा तक ही सीमित है और कल्पनामात्र है। हम विषय में वाक्यार्थ भर्तृहरि ने उचित ही कहा है कि जिस प्रकार 'ब्राह्मणकर्मत्व' पद में समस्त पद का तो अर्थ है, किन्तु ब्राह्मण शब्द का कोई पृथक् अर्थ नहीं है, उसी प्रकार किसी भी वाक्य में समष्टि रूप में तो उन वाक्य का अर्थ होता है किन्तु पृथक्-पृथक् पदों का कोई अर्थ नहीं होगा। वैयाकरणों ने इसी को 'अखण्डवाक्यार्थता का सिद्धान्त' कहा है। उनका मत है कि तत्पददृष्टि से अखण्ड वाक्यार्थ होते हुए भी प्रवृत्तिप्रत्यय आदि का जो विभाग किया जाता है, वह केवल वाक्य को शिक्षा प्रदान करने के लिए ही। यदि कोई इस वाक्य का प्रयोग करे कि 'देवदत्त जाता है' तो हमें इस वाक्य से देवदत्त सम्बन्धी गमन की अखण्ड प्रतीति होगी। उस प्रतीति में देवदत्त, उसका गमन और उन दोनों का परस्पर सम्बन्ध जैसे खण्ड प्रतीति का कुछ भी अन्त न रहेगा। हाँ, उन अखण्ड प्रतीति का जब हम विस्तेषण करेंगे तो हमें उन पद, प्रवृत्ति और प्रत्ययों की भी कल्पना करनी पड़ेगी जिसकी तत्त्वता कोई सत्ता ही नहीं है। अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार कोई साधक भ्रममान इवन्त ऐ मार्गक्रमण करता हुआ अन्तिम और तात्त्विक एवता का बोध कर लेता है, उसी प्रकार पद, प्रवृत्ति और प्रत्यय आदि के वाक्यनिर्णय मार्ग से गमन करते हुए विद्यार्थी भी अन्त वाक्य का आस्तन करता है। वस्तुतः अखण्ड स्फोट ही शब्दब्रह्म है और शास्त्रों में जो त्रिविध प्रतियोगें वर्णित की गई हैं, वे केवल

1. पदेन अर्णो विशला अर्णोपवयवा न च।

वाक्यात् पदानामत्यत प्रतियोगो न वाचन ॥ (वैयाकरणभूषण)

अविद्या का ही विवेचन करती हैं। इस विषय में हम वाक्यपदीयकार भर्तृहरि की उन कारिकाओं को उद्धृत करना चाहते हैं जिनमें उन्होंने इस विषय का विमर्श किया है—

ब्राह्मणो यथा नास्ति कश्चिद् ब्राह्मणकम्बले ।  
देवदत्तादयो वाक्ये तथैव म्युनिरर्थका ॥  
उपायाः शिष्यमाणानां बालानामुपनालना ।  
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा तत सत्य समीहने ॥

### नैयायिक आचार्य और व्यंजना-वृत्ति

प्रसिद्ध नैयायिक आचार्य महिमभट्ट ने अपने सुप्रसिद्ध ग्रंथ 'व्यक्तिविवेक' में मुख्यतः न्याय-प्रक्रिया का अवलम्बन कर व्यंजना को अनुमान के अंतर्गत सिद्ध करने की चेष्टा की है। उनका सर्वत्र यही प्रयत्न रहा है कि अन्य आचार्यों ने जहाँ कहीं भी वाक्य में व्यंग्यार्थ का प्रतिपादन किया है, वहाँ पर न्यायमन द्वारा अनुमान की ही सत्ता प्रतिष्ठित की जाए। व्यंग्यव्यअकभाव को वे न्याय की प्रक्रिया से निरूपित करना अधिक युक्तिसंगत समझते हैं। अनुमान की प्रक्रिया के मुख्य दो अंग हैं—1. ध्याप्ति और 2. पक्षधर्मता। 'हेतु' और 'साध्य' का साहचर्य नियम 'ध्याप्ति' है। उदाहरणार्थ 'जहाँ-जहाँ धूम्र होता है, वहाँ-वहाँ अग्नि होती है', यह धूम्र और अग्नि का साहचर्य नियम है और इसी 'ध्याप्ति' को 'अनुमान' का मुख्य भाग कहा जा सकता है। अनुमान का दूसरा अंग 'पक्षधर्मता' है जिसका लक्षण है 'सन्दिग्ध-साध्यवान् पक्ष'। पक्षधर्मता में साध्य सदिग्ध अवस्था में रहता है। उदाहरणार्थ जब तक पर्वत में अग्नि की सिद्धि नहीं हो जाती, तब तक 'सदिग्धसाध्यवान्' होने से इस अनुमान में पर्वत 'पक्ष' कहलाना है। इस 'पक्ष' में धूम्ररूप 'हेतु' का रहना आवश्यक है अन्यथा 'ध्याप्ति' का ज्ञान रहने पर भी पर्वत पर अग्नि की सिद्धि नहीं हो सकती। धूम्र आदि रूप 'लिंग' की पर्वतरूप पक्ष में स्थिति को ही 'पक्षधूम्रता' कहते हैं। इस प्रकार अनुमान के लिए 'ध्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' की अनिवार्यतः आवश्यकता है।

अनुमान में जो 'लिंग' या 'हेतु' होता है उसमें तीन धर्मों का रहना आवश्यक है जो इस प्रकार हैं—1. पक्षमत्व, 2. सपक्षमत्व और 3. विपक्ष-व्यावृत्तत्व। इन तीनों के लक्षण क्रमशः 'सन्दिग्ध-साध्यवान् पक्ष.', 'निश्चित-साध्यवान् सपक्ष.' तथा 'निश्चितमाध्याभाववान् विपक्ष.' हैं। इनको उदाहृत करने के लिए कहा जा सकता है कि अग्निविषयक अनुमान में पर्वत 'पक्ष' है, उसी अनुमान में महानस या रसोईघर 'सपक्ष' है, क्योंकि उममें साध्य अग्नि की सत्ता निश्चित रूप में रहती है। महाहृद या सरोवर विपक्ष है क्योंकि उसमें साध्य अग्नि का अभाव निश्चित रूप में रहता है। 'पक्ष' तथा 'सपक्ष' में शुद्ध हेतु का रहना परमावश्यक है। विपक्ष में उसका अभाव रहता है। इन तीनों

से युक्त हेतु ही 'शुद्ध हेतु' कहलाता है अन्यथा इन तीनों में से किसी एक धर्म की न्यूनता होने पर वहाँ 'हेत्वाभास' हो जाता है। इस प्रकार 'व्याप्ति' तथा 'पक्षधर्मता' युक्त एक त्रिरूपविशिष्ट 'लिंग' से 'लिंगी' का ज्ञान होता है जिसे 'अनुमान' कहते हैं। महिमभट्ट की मान्यता है कि व्यंग्य अर्थ की प्रतीति भी 'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' के बिना नहीं हो सकती, अतः व्यंग्यव्यञ्जकभाव की प्रतीति भी अनुमानरूप ही सिद्ध होती है।

महिमभट्ट ने काव्यशास्त्र में अत्यन्त प्रसिद्ध उदाहरण<sup>1</sup> द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि इस उदाहरण में व्यञ्जनावादियों ने जिस निषेधरूप अर्थ को व्यंग्यार्थ माना है वह वस्तुतः अनुमिति अर्थात् अनुमानजन्य प्रतीति का ही विषय है। व्यञ्जनावादियों का मत है कि इस उदाहरण में जिस नायिका ने अपने उपपत्ति में मितने के लिए जो योजना बनाई है, उसके अनुसार 'भ्रम घामिक' पद यद्यपि विधि रूप है क्योंकि उसमें यह कहा गया है कि 'हे घामिक, आप निश्चिन्त होकर भ्रमण करें क्योंकि गोदावरी के चञ्चलज्वल वासी सिंह ने श्वान को मार डाला है' किन्तु यह वाच्य व्यंग्यार्थ के द्वारा निषेध रूप में पर्यवसित हो जाता है। इसका यह अभिप्राय है कि 'हे घामिक, आप भूल कर भी इधर न आना क्योंकि सिंह न जो दशा श्वान को है, वह किसी दिन आपकी भी हो सकती है'। महिमभट्ट ने उक्त उदाहरण में गोदावरी के किनारे पर घामिक के भ्रमणभाव का बोध कराने के लिए 'व्यतिरेकव्याप्ति' का आधार लेते हुए यह सिद्ध किया है कि गोदावरी का तट, पक्षधर्मित भीरु घामिक के भ्रमण का योग्य नहीं है। महिमभट्ट ने भ्रमणनिषेध की सिद्धि प्रतिज्ञा या साध्य, हेतु या साधन, व्यतिरेकव्याप्ति सहित उदाहरण, उपनय और विगमन नामक पञ्चावयव वाक्य में अनुमान द्वारा की है और बतलाया है कि प्रस्तुत छन्द में भ्रमण निषेध की प्रतीति व्यतिरेकी अनुमान द्वारा ही होती है, अतः उसने लिए व्यञ्जना-व्यापार की कोई आवश्यकता नहीं है।

व्यञ्जनावादी वाच्यार्थ मम्मट ने महिमभट्ट की मान्यता का खटन किया है। उनका मत है कि महिमभट्ट ने जिसे 'हेतु' माना है वह हेतु न होकर 'हेत्वाभास' है क्योंकि महिमभट्ट द्वारा प्रतिपादित हेतु में हेत्वाभास के 'अने-वान्निव' 'विन्द' और 'भ्वन्नासिद्ध' नामक तीनों लक्षण विद्यमान हैं। महिमभट्ट ने 'तिहोपलब्धि' को 'भीरुभ्रमणायोग्यत्व' सिद्ध करने के लिए जिस 'हेतुरूप' में प्रस्तुत किया है, वह वस्तुतः अनेवान्निव हेत्वाभास है। इस उदाहरण में विन्द हेत्वाभास का आधार यह है कि 'वह घामिक कुत्ते से डरने पर भी वीर होने में सिंह से नहीं डरता है।' त्रिरूपसिद्ध हेत्वाभास का कारण यह है

1 भ्रम घामिक विश्वस्त ग श्वान मारितस्ततः ।

गोदानदीचञ्चलज्वलसिना हृत्सिहेन ॥

कि गोदावरी तट पर सिंह की विद्यमानता केवल वचन से सिद्ध है और उसमें प्रत्यक्ष तथा अनुमान का कोई आधार नहीं। नायिका का वह कथन या वचन प्रामाणिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि अर्थ के साथ वचन का जो प्रतिबन्ध अर्थात् वचन में जिस अर्थ की प्रतीति हो, वह अर्थ अवश्य रहना चाहिए। चूंकि नायिका के वचन में इस प्रकार की 'ध्याप्ति' नहीं है, अतः इसमें 'स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास' आ ही गया है। इस प्रकार इन तीनों हेत्वाभासों के कारण अनुमान द्वारा साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती। ऐसी स्थिति में इस छंद के अर्थबोध के लिए व्यञ्जनावृत्ति का मानना आवश्यक है। मम्मट ने अपना निर्णय निम्नलिखित रूप में व्यक्त किया है—

“अप्रोच्यते । भीरुरपि गुरोः प्रभोर्वा निदेशेन, प्रिया अनुरागेण, अन्ये चैवभूतेन हेतुना सत्यपि भयकारणे भ्रमनीत्यनैकातिको हेतुः । शुनो विभ्यद्यपि वीरत्वेन मिहान्न विभेतीति विरुद्धोऽपि । गोदावरीतीरे मिहसद्भाव प्रत्यक्षादनुमानाद्वा न निश्चितः, अपितु वचनात् । न च वचनस्य प्रामाण्यमस्ति अर्थनाप्रतिवधादित्य-  
मिदृशच । तत्कथमेवं विधाद्वेनोः साध्यसिद्धिः ।” (काव्यप्रकाशः पंचम उल्लास, पृष्ठ-261)

मम्मट ने 'नि शेषच्युतचन्दनादि' उदाहरणों में भी अनैकातिक हेत्वाभास की सिद्धि कर महिमभट्ट द्वारा प्रतिपादित अनुमानगमक हेतु का खंडन किया है। उनका मत है कि उस उदाहरण में 'अधम' पद की सहायता से ही 'चन्दनच्युति' आदि का व्यञ्जकत्व सिद्ध हो जाता है और उसके लिए प्रत्यक्ष या अनुमान प्रभाव की कोई आवश्यकता नहीं होती। इस उदाहरण में भी पूर्ववत् स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास विद्यमान है जिससे यही निष्कर्ष निकलता है कि अर्थबोध के लिए व्यञ्जना-व्यापार ही मुद्राह्य है और अनुमान के अन्तर्गत उसका समावेश करना समुचित नहीं है। मम्मट और महिमभट्ट आदि आचार्यों ने जिस छंद को माध्यम बनाकर क्रमशः व्यञ्जना-वृत्ति और अनुमान की सिद्धि करने का प्रयत्न किया है, वह इस प्रकार है—

नि शेषच्युतचंदनस्तनतटे निमृष्टरागोऽधरो,  
नेत्रे दूरमनजने पुलकिता तन्वी तवेय तनु ।  
मिथ्यावादिनि द्रुति बाधवजनस्याज्ञानपीडागमे,  
वापी स्तनुमितो गतासि न पुनस्तस्याधमस्यान्तिकम् ॥

### रस और शब्द-शक्तियों का सम्बन्ध

शब्द की त्रिविध शक्तियों का विवेचन करने के पश्चात् इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि रस और शब्द-शक्ति में परस्पर क्या सम्बन्ध है? रस और शब्द-शक्ति में वाच्यवाचकभाव मानना युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि उनका



आवेदन वाचक शब्दों द्वारा नहीं होता। काव्योपवृत्ति शृंगारादि रसों के प्रवरण में न तो शृंगारादि शब्द होते हैं और न रत्यादि की ही अभिधा रहती है, अतः अभिधा शक्ति को उनके परिपोष का कारण नहीं माना जा सकता। यदि वाच्य-वृत्तियों में शृंगार और रस आदि शब्दों का प्रयोग भी होता है तो भी रस के निष्पादक उनके अभिधानमात्र नहीं होते, अपितु विभावादि ही होते हैं। इसी प्रकार लक्ष्यलक्षणभाव की भी रस का मूल नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसने सामान्य अभिधापरक लक्षणपद का भी वाच्यादि में प्रयोग नहीं होता तथा न लक्षित-लक्षणा से ही रस की प्रतिपत्ति की जा सकती है। 'गंगादा घोष' की भांति नाटकादि में यह सभव नहीं है कि नायकादि पात्र अपने अर्थ से स्थलित होकर किसी अर्थान्तर के उपलक्षण बन जायें। वस्तुतः उपलक्षण का प्रयोग वही किया जाता है, जहाँ कोई न कोई निमित्त अथवा प्रयोजन रहता है। वाच्यत्वमात्र से रस निष्पत्ति की सम्भावना मानने पर तो यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि अव्युत्पन्न चित्त वाले अरमिवर्जन भी वाच्य का रसास्वादन करने में समर्थ हैं। वस्तुतः निर्मलमनोमुक्त वाले सहृदयों की ही रसानुभूति होती है, अतः रस विवेचक आचार्यों ने वाच्य से भिन्न तथा अभिधा और लक्षणा से व्यक्तिगत व्यञ्जकलक्षण वाले शब्दव्यापार में ही रसालवारी का मूल रस स्वीकार किया है। निश्चय ही रस प्रतिपत्ति को वाच्यप्रतिपाद्य नहीं कहा जा सकता। आचार्य घनजय ने रस दिग्दर्श के अन्तर्गत इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि 'जिस प्रकार वाच्य अथवा शब्दों में व्यक्ति और प्रवरण आदि से बुद्धिस्थ कोई किया कारणों से युक्त होकर वाक्यार्थ बन जाती है, उसी प्रकार स्थायीभाव भी जब विभाव, अनुभाव और संचारी भावों से युक्त होता है तो वह भी वाच्य का वाक्यार्थ बन जाता है।' यों तो पौरुषेय तथा अपौरुषेय आदि सभी प्रकार के वाक्य कार्यपरक होते हैं, किंतु वाच्यपरक शब्दों का कार्यत्व उत्तम आनन्दानुभूति होता है, इस तथ्य की महत्ता अमदिग्ध है।

वाच्य-रस के आस्वादन में व्यञ्जना वृत्ति ही एकांतत अनिवार्य तत्त्व है

वाच्य रस के आस्वादन में व्यञ्जना वृत्ति की स्वीकृति अनिवार्य है क्योंकि रनादि के बोध में जहाँ अभिधा, तात्पर्य और लक्षणा सञ्ज वृत्तियाँ विद्यत हो जाती हैं, वहाँ चतुर्थ वृत्ति के रूप में व्यञ्जना का अस्तित्व स्वीकार करना ही पड़ता है। व्यञ्जनावादी आचार्यों ने रसास्वादन और रसचर्चणा में अविन्देद्य सम्बन्ध निरूपित कर चर्चणा तथा अभिव्यञ्जना को एक ही वस्तु कहा है। वस्तुतः रसरूप वाच्य के परमार्थ में अभिधा तात्पर्य और लक्षणा सञ्ज वृत्तियों में काम नहीं चल सकता क्योंकि विभावादि का माध्यरणीकरण उनके सामर्थ्य

का विषय नहीं है। रसानारूप प्रतीति के अभ्युदय में केवल व्यञ्जनात्मक ध्वनन-व्यापार ही समर्थ है क्योंकि उमी के द्वारा सहृदय सामाजिको का मानस कविसमर्पित विषयो में तत्सनीन हुआ करता है। आनन्दवर्धन ने महाकवियो की वाणी से निष्पन्न जित्त कला-मरम्बती का सस्तव किया है, वह प्रतिभा-विशेष के रूप में स्फुरित होने वाली व्यञ्जना-शक्ति ही है। उम शक्ति के द्वारा हो वस्तु, अलंकार अथवा रमभावादिरूप व्यंग्यार्थ का बोध किया जाता है, क्योंकि अभिधा शक्ति का सामर्थ्य तो सकेतित अर्थ के अवबोध पर्यन्त ही होता है। वस्तुतः विभावादिरूप वाच्यार्थ तथा रमभावादिरूप व्यंग्यार्थ एकरूप नहीं हो सकते, क्योंकि यदि ऐसा होता तो 'रति शृंगार' आदि पदो के द्वारा ही रसभावादि की निष्पत्ति हो जाती। सच तो यह है कि समुचित रसयोजना-विहीन किसी शब्दार्थ-मंदर्भ के लिए 'मह शृंगाररम है' इत्यादि उक्तियो द्वारा ही रतिध्वंसा इत्यादि नहीं हो सकती। केवल व्यञ्जना-व्यापार में ही काव्य-शब्दो का रसादिमर्मणसामर्थ्य उपस्थित करने की शक्ति होती है। शब्दो का वाचकाधित सौन्दर्य जब व्यञ्जनाधित सौन्दर्य में परिणत हो जाता है, तभी काव्य-रम की अनुभूति होती है। काव्य और रम का पारस्परिक सम्बन्ध तभी समझा जा सकता है जब व्यञ्जना-वृत्ति का अस्तित्व स्वीकार किया जाय। अभिहितान्वयवादी आचार्यों द्वारा समर्थित तात्पर्य-वृत्ति में भी इतना सामर्थ्य नहीं कि वह व्यंग्यार्थ का बोध करा सके क्योंकि तात्पर्य-वृत्ति का कार्यव्यापार एकमात्र संसर्ग अथवा वाक्यघटक पदो के पारस्परिक सम्बन्ध अथवा पदार्थो के परस्पर अन्वयमात्र में ही समाप्त हो जाता है, जबकि व्यंग्यार्थ परस्परा-न्वित अर्थ से सर्वथा विलक्षण प्रकार का होता है। इतना ही नहीं, तात्पर्यवृत्ति के पश्चात् भी लक्षणा शक्ति को भी मानना अनिवार्य हो जाता है, अतः केवल उसके द्वारा व्यंग्यार्थबोध की बात तो किसी भी प्रकार युक्तिसंगत नहीं मानी जा सकती। यहाँ यह बात भी ध्यान में रखने योग्य है कि कुछ अभिधा-वादी आचार्यों के मतानुसार अभिधा के दीर्घ-दीर्घतर व्यापार में भी व्यञ्जना का अंतर्भाव किया जा सकता है, किन्तु वह भी उचित नहीं है। यदि अभिधा के दीर्घदीर्घतर व्यापार को ही सब कुछ मान लिया जाय तो लक्षणा व्यापार की भी कोई आवश्यकता नहीं रहती, किन्तु अभिधावादियो ने लक्षणा-व्यापार का भी तो अस्तित्व स्वीकार किया है जो विरोधमूलक है। अभिधा के दीर्घदीर्घतर-व्यापार की दृष्टि से तो अनेकानेक प्रसंगो में यथा 'हे ब्राह्मण, तुम्हारे पुत्र उत्पन्न हुआ है और तुम्हारी कन्या को गर्भ रह गया है' आदि प्रयोगो में मुखप्रसाद और मुखमालिन्य आदि चिह्नो द्वारा हर्ष और शोक का ज्ञान भी अभिधेय ही माना जायगा जबकि वह लक्षणावृत्तिवेष होता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने इस अभिधा का खंडन अत्यंत प्रबल शब्दो में किया है।

रसानुभूति के लिए व्यञ्जना-वृत्ति को स्वीकृत करना इसलिए भी आवश्यक

है कि अभिधा और लक्षणा वृत्तियों का प्रयोजन तो प्रत्यक्षादि अनुभवों के पूर्व सिद्ध वस्तुओं का ज्ञान मात्र कराना होता है जब कि रसरूप वस्तु अनुभवों के पूर्वसिद्ध नहीं कही जा सकती। लक्षणा द्वारा रसानुभूति की सभावना न होने का एक कारण यह भी है कि उक्त वृत्ति में मुख्यार्थवाधादिरूप हेतु का सद्भाव है जबकि रसरूप वाच्यार्थ में मुख्यार्थ वाधादिरूप हेतुओं की कोई सभावना ही नहीं होती। चूंकि रस पदार्थ 'रसना' अथवा चर्वणा-रूप व्यापार में सर्वथा अभिन्न होता है अतः उन्हे सिद्धयर्थ अभिधा और लक्षणा के लिए अभीष्ट वाच्यवाचक और लक्ष्यलक्षक भावरूप सम्बन्ध भी अपेक्षित नहीं रहता। लक्षणा शक्ति का सचरण 'गगाया घोष' आदि ऐसे प्रयोगों में होता है, जहाँ प्रयुक्त शब्दों के अर्थों का अन्वयबोध निष्पन्न होने के समय ही अनुपपत्तिवश बाधित हो जाता है, जब कि रसात्मक वाक्यों की व्यञ्जना में मुख्यार्थवाधादि के लिए ऐसी बाधकत्वता ही नहीं पड़ती। अभिप्राय यह है कि लक्षणाद्वारा रसादिरूप व्यंग्यार्थ के अबबोध की कल्पना असंभव है और 'गगाया घोष' आदि प्रयोगों में शैत्य-पावनत्वादि रूप हृदगत जो प्रयोजन लक्षणाबोध माने जाते हैं, वे प्रयोजन-परम्परा के अनुमथान में अनवस्था-दोष में दूषित सिद्ध किये जा सकते हैं। अतः रस को अनभिधेय और अनस्य मानना ही युक्तिसंगत है क्योंकि रस तो 'रस्यमानतामात्रसार' पदार्थ है जिसे वाच्यार्थ और लक्ष्यार्थ की परिधि में बाध नहीं किया जा सकता।

पूर्व-परिच्छेदों में अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना नामक जिन तीन शब्द-शक्तियों का विवेचन किया गया, उनमें अभिधावृत्ति सर्वथा स्वतंत्र और स्वय-पूर्ण है। उसे किसी अन्य वृत्ति का आश्रय अभीष्ट नहीं है, क्योंकि प्रत्येक शब्द का वाचक तो होता ही है। लक्षणा और व्यञ्जना की स्थिति अभिधा से भिन्न है। लक्षणा के लिए मुख्यार्थवाध आदि निमित्तों की उपस्थिति आवश्यक है क्योंकि उनके बिना लक्षणा हो ही नहीं सकती। साथ ही साथ, अभिधा का कार्य समाप्त हो जाने के पश्चात् तात्पर्य की दृष्टि से जब तक मुख्यार्थ अनुपपन्न सिद्ध नहीं होता तब तक लक्षणा को कोई अवनर ही नहीं मिलता। लाक्षणिक शब्द होने के पूर्व किसी शब्द का वाचकत्व होना आवश्यक है क्योंकि जब उसका वाच्यार्थ ही तात्पर्य की दृष्टि में बाधित होता है, तभी उसमें लाक्षणिकता आती है। माघागणतया कोई भी एक शब्द एक ही समय में वाचक और लाक्षणिक नहीं हो सकता, क्योंकि वाच्यार्थ की अनुपपन्नता से ही तो लाक्षणिक अर्थ की उपपत्ति होती है जिसे प्यान में रखकर विद्वानों ने लक्षणा को 'अभिधापुच्छभूता' कहा है। इन दोनों शब्दशक्तियों के पश्चात् ही व्यञ्जना-शक्ति का विषय आता है जो अभिधा और लक्षणा नामक दोनों वृत्तियों पर अवलम्बित है। जब तक अभिधा और लक्षणा वृत्तियाँ अपना-अपना कार्यसम्पादन कर निवृत्त नहीं होतीं,

तब तक व्यंजना की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। व्यंजक होने से पूर्व शब्द का वाचक और-लाक्षणिक होना आवश्यक है, क्योंकि शब्द का केवल व्यंजकत्व असम्भव है। व्यंग्यार्थ और लक्ष्यार्थ में एक मुख्य उल्लोचनीय अंतर यह है कि लक्ष्यार्थ कभी वाच्यार्थ के साथ नहीं आता जब कि व्यंग्यार्थ की स्थिति सदैव वाच्यार्थ के अथवा लक्ष्यार्थ के साथ ही सम्भव है। भाष्यियों ने व्यंजना-वृत्ति या लक्षण निर्धारित करते हुए उचित ही कहा है कि जब अभिधा, तात्पर्य तथा लक्षणा शक्तियाँ अपना-अपना कार्य सम्पन्न कर क्षीण हो जाती हैं, तब केवल व्यंजना-वृत्ति द्वारा ही अर्थ की प्रतीति होती है। व्यंजनावृत्ति का क्षेत्र शब्द और अर्थ पर्यन्त व्याप्त है जब कि अभिधा का क्षेत्र वाच्यार्थ पर्यन्त, लक्षणा का लक्ष्यार्थ पर्यन्त और तात्पर्य का अन्वय पर्यन्त। इन तीनों से परे रहकर सहृदय जब अर्थ-प्रतीति करता है तो केवल व्यंजना-वृत्ति के द्वारा ही कर सकता है। जैसा कि पहले संकेत किया जा चुका है कि व्यंजना केवल शब्द की ही वृत्ति न होकर अर्थ वृत्ति भी है। अभिधामूला व्यंजना और लक्षणामूला व्यंजना शब्द-व्यंजनाएँ हैं जिनसे परे अर्थ-व्यंजकता आती है। अर्थ की व्यंजकता के अनेक निमित्त हैं जिनमें वक्त या श्रोता का वैशिष्ट्य, विशिष्ट स्वर में किया गया वाक्य का उच्चारण, प्रकरण तथा देश और काल आदि का वैशिष्ट्य मुख्य है। इन कारणों से वाच्यार्थ से भिन्न अर्थ-व्यंजना होती है जिसकी प्रतीति केवल प्रतिभाजुप् रसिक को ही होती है। प्रतिभाजुप् रसिक का ही पर्याय 'सहृदय' है जिसकी नवनवोन्मेवपशतिभी प्रज्ञा में व्यंग्यार्थ की प्रतीति का सामर्थ्य होता है। साहित्यशास्त्र में प्रतिभा का अर्थ वासना भी है जिससे सुवासित हृदय काव्य-व्यंजना का सम्यक् बोध कर रस-प्रतीति की अनुभूति करते हैं। काव्यशान्त्रियों ने वैयाकरणों को व्यंग्यार्थ-प्रतीति अथवा रस-प्रतीति का अधिकारी नहीं माना है। अभिनवशुप्त ने 'प्रतिपत् प्रतिभासहकारित्वम् अस्माभिद्योतनस्य प्राणत्वेन उक्तम्' द्वारा यही संकेत किया है कि 'केवल शब्दज्ञान केवल पर काव्यार्थ को समझाना असम्भव है।' प्रदीपकार तथा अन्य आचार्यों का भी ऐसा ही अभिमत है। उनके विचारानुसार 'सवासन' अर्थात् प्रतिभावान् व्यक्ति को ही काव्य अथवा नाट्य-आदि में रसप्रतीति होती है और निर्वासन अथवा प्रतिभाहीन दर्शकों की नाट्य-गृह में उपस्थिति पापाण और दीवारों के समान है।<sup>1</sup> 'साहित्यचूडामणि' में

1. प्रतिभाजुपामित्यनेन नवनवोन्मेवपशतिनी प्रज्ञा प्रतिभा वा वासना इत्युच्यते तस्यां सत्यामेव वक्तृवैशिष्ट्यादिसत्त्वेऽपि व्यंग्यप्रतीतिः इति प्रतिपादितम्। अतएव वैयाकरणानां न तथा रसप्रतीतिः। तथा चोक्तम्-सवासनानां नाट्यादीं रसस्यानुभवो भवेत्। निर्वासनास्तु रंगान्तः वैशम कुण्ड्याश्म-सनिभ्राः।

भी यह तत्व कुछ भिन्न शब्दावली में निरूपित हुआ है जिनका आशय यह है कि 'वाच्यार्थ' को तो पामरजन भी अनायास समझ लेते हैं, किन्तु व्यंग्यार्थ-बोध का वैदग्ध्य तो केवल परिमित अधिस्तारियों में ही होता है।<sup>1</sup> आचार्य मम्मट ने भी 'शब्द-व्यापारविचार' के अंतर्गत प्रज्ञावैमल्य तथा वैदग्ध्य का व्यंग्यार्थ-सवेदन के लिए आवश्यक माना है। उन्होंने शब्द को सवेत की सहायता से वाचक, मुख्यार्थवाध आदि निमित्तों में लक्षक, पदधर्मान्वयव्यतिरेक आदि की सहायता से अनुमापक तथा प्रतिभा के वैमल्य एवं वैदग्ध्य के परिचय तथा प्रवरण आदि की मापेक्षना में व्यजक माना है।<sup>2</sup> वस्तुतः शब्द के व्यजना-व्यापार का ही नाम 'ध्वनि' है जिसका रस रूप को वाच्य की आत्मा कहा गया है। परमलघुमज्जुपाकार आचार्य नागेश भट्ट ने भी प्रसिद्ध तथा अप्रसिद्ध सजक शक्ति-द्वय की प्रतिष्ठा करते हुए अप्रसिद्ध अर्थ को सहृदयसंबंध नष्ट कर उस सत्कार-विशेष को व्यजना कहा है जो ध्वना तथा प्रवरण आदि की विशेषताओं का बोध कराने के पत्रवान् प्रतिभावान् सहृदय की बुद्धि में शब्द अथवा अर्थ की सहायता से उद्बुद्ध होना है।<sup>3</sup> उन सत्कारविशेष की पूर्णजा रसप्रतीति में जात होती है और वह केवल काव्याध्ययन से ही प्रवाहित नहीं होता, अपितु नाट्यदर्शन से भी प्रतीतिगम्य बनता है तभी तो अनया मृगाध्या कटाशेण अभिप्राया व्यजित' जैम प्रयोग नायिका की चेष्टाओं द्वारा अर्थ की व्यजकता सिद्ध करत है।

निष्कर्ष यह है कि व्यजनावादी आचार्यों ने मीमांसकों, वेदातियों, नैयायिकों और नैयायिकों आदि विभिन्न ध्वनत-विरोधियों के मत को पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित करत हुए उनका मुद्देपूर्वक धडन किया है। उनका तो पूर्ण विश्वास है कि व्यजना के अभाव में कोई भी वाच्य-वृत्ति सारम और

1. पामरप्रभृतयोऽपि वाच्यार्थमनायासादवबुद्धान्ते, व्यंग्यसवेदनवैदग्ध्ये तु ध्वनिचिद्वैवाधिकारिणः ।

2. प्रज्ञावैमल्यवैदग्ध्यप्रस्तावादिविधायुजः ।  
अभिधानलक्षणादीनां व्यंग्योऽर्थप्रधितोऽप्यने ॥

यथा सवेतेन मुख्यार्थादिप्रितयेन च महायेन अभिधावरी लक्षकश्च, यथा वा पदधर्मान्वयव्यतिरेकमहगन विवलाया अनुमापक तथा प्रतिभाविदग्ध-परिचयप्रवरणादिज्ञानसापेक्षो वाचकोनक्षकश्च व्यङ्ग्यार्थम् ध्वनिशब्दो व्यनक्ति ।

3. ननु ध्वजना का पदार्थ, उच्यते । मुख्यार्थवाधनिरपेक्षबोधजनक, मुख्यार्थ-मज्ञाधार्मबधनाधारण प्रसिद्धाप्रसिद्धविषयक ध्वनादिर्वशिष्ट्यज्ञान प्रतिभाद्बुद्बुद्ध, सत्कारविशेषो व्यजना ।

संस्कारपूर्ण बन ही नहीं सकती। वस्तुतः कवियों की वाणी में ही कुछ ऐसा अलौकिक रचना-विधान होता है जिसके द्वारा वे वैयाकरणों और दार्शनिकों की अपेक्षा विशिष्ट गौरवपूर्ण स्थान रखते हैं। उन्हें जिस अर्थ में काव्य-संसार के प्रजापति और 'कविमंतीपी परिभूः स्वयम्भूः' कहा गया है उसके मूल में उनके अभिव्यजन का व्यंजना-व्यापार का कौशल ही प्रमुख है। व्यंजना-शक्ति के द्वारा ही काव्य में रसोद्रेक होता है और उसका आस्वाद 'ब्रह्मानन्द-सहोदरत्व' की उपलब्धि करता है। विद्वानों ने काव्यगत व्यंजना का महत्व निरूपित करते हुए उसे काव्य का सर्वस्व माना है और कवियों की गरिमा का समर्थन करने के लिए उसे परमेश्वर का रूप प्रदान किया है। इस विषय में निम्न-लिखित छन्द दृष्टव्य है :—

व्यंग्यप्रधानाभिनवैवभगी मुष्ट्यार्थबाधः परमः प्रकर्षः ।  
 वक्रोक्तयो यत्र विभूषितानि सा काचिदन्वा सरणिः कवीनाम् ॥1॥  
 स्तोतु प्रकृता श्रुतिरीश्वर हि न शाब्दिक प्राह न ताकिकं वा ।  
 ब्रूते तु तावत् कविरित्यभीक्षण काष्ठा ततः सा कविता परा नः ॥2॥

## 2

### भाव और रस का अंतर्सम्बन्ध

व्याप्त्यात्मक के विभाग में भावों और रसों का अन्तर्सम्बन्ध एतन्तु उनके अन्तर्सम्बन्ध का परिचय प्रथम आनन्दक है। उनके अन्तर्सम्बन्ध में भी रस-भाविका का विवेक ही किया जा सकता है और न व्याप्त्यात्मिक को निरुद्ध मनोवैज्ञानिक तथा शान्तीय बुद्धि ही अन्तर्सम्बन्ध की जा सकती है। मन्तु व्याप्त्यात्मिक के आकारों में अन्तर्गुण के एतन्तु अन्तर्सम्बन्ध विवेक को मुख्य आधार बना कर अपना मन-प्रवाहण विद्या है जो अन्तर्गुण और विचारणीय है। उनके विभागों में इन बात का पता चलता है कि वे रस विषय की अन्तर्गुण से किन्ने अन्तर्गुण परिचित से तथा अन्तर्गुण प्रकार की अन्तर्गुणों के आधार पर उनके अन्तर्गुण के विभागों में ही पेट रहते थे। भावों और रसों का अन्तर्सम्बन्ध निर्माण करने हुए उन्होंने उनके वा लक्षण निर्माण विद्ये हैं बहोन अन्तर्गुण पर अन्तर्गुण है तथा उनके अन्तर्गुण अन्तर्गुण का बोध होता है। इन अन्तर्गुण में उनके द्वारा निर्दिष्ट भाव-अन्तर्गुण भाव-अन्तर्गुण भाव विवेक भावों का रस के विवेक, भावों और रसों का अन्तर्सम्बन्ध अन्तर्गुण विषय विचार अन्तर्गुण अन्तर्गुण हैं।

‘भाव’ के लक्षण-निर्माण में अन्तर्गुण

सामान्यतया ‘भाव’ का लक्षण निर्माण करना कठिन है। यदि यह कहा जाए कि विभागों और अनुभासों के अन्तर्गुणों की रसों के अन्तर्गुण ही अन्तर्गुण जिन्ने रस अन्तर्गुण हो वे भाव हैं तो भी अनुचित नहीं है, क्योंकि रसों के अन्तर्गुण अन्तर्गुण को पदावली में इन लक्षणों में अन्तर्गुणों का बोध आया है। इन पर यह अन्तर्गुण ही नबना है कि रसों के अन्तर्गुण ही अन्तर्गुणों हैं न कि अन्तर्गुण, फिर अन्तर्गुणों के अन्तर्गुणों में उन लक्षणों की अन्तर्गुणों की ही अन्तर्गुणों हैं? इनका उत्तर यह है कि अन्तर्गुणों को अन्तर्गुणों अन्तर्गुणों ही किन्ने उनके द्वारा अन्तर्गुणों की अन्तर्गुणों माने जाते हैं।<sup>1</sup> अन्तर्गुणों में ही अन्तर्गुणों की ही अन्तर्गुणों अन्तर्गुणों माने जाते हैं।

1. अन्तर्गुणों अन्तर्गुणों, रसों अन्तर्गुणों अन्तर्गुणों।

एतन्तु अन्तर्गुणों के अन्तर्गुणों अन्तर्गुणों।

है जिसके अनुसार अर्थ द्वारा शब्द को व्यञ्जक मानने की आवश्यकता ही नहीं है। यदि यह कहा जाए कि यो तो शब्द ही रस-व्यञ्जक होने हैं, किंतु उनकी व्यंजना अर्थ-द्वार से होनी है तो भी उसमें भाव का लक्षण सघटित नहीं हो सकता क्योंकि उसमें 'अमंभव-दोष' की गंध आने लगती है। इसका एक कारण यह भी है कि जिनको सामान्यतया भाव कहा जाता है, वे भी भावना अर्थान् पुनः पुनः अनुमधान के द्वारा ही व्यञ्जक होने हैं और भावना द्वारा जो रसाभिव्यञ्जना होती है, उसमें किसी को 'द्वार' बनाने की आवश्यकता नहीं होती। अतः शब्द द्वारा होने वाली रस-व्यञ्जना के लिए भी किसी अर्थ-द्वार की आवश्यकता मानने में भी अतिव्याप्ति दोष हो सकता है। यदि यह कहा जाए कि विभावो ओर अनुभावो से अनिरिक्त तथा शब्द से भिन्न जो रसों का व्यञ्जक है, वह भाव है तो भी ठीक नहीं है, क्योंकि भावना की 'शब्दभिन्नता' के कारण उसमें अतिव्याप्ति रहेगी ही। इस लक्षण में एक प्रकार की अव्याप्ति भी है, क्योंकि काव्यानुशीलन से मिथ है कि उसमें भावध्वनि आदि ऐसे स्थल भी आते हैं जहाँ भाव रसों के व्यञ्जक न होकर प्रधानतया भाव-रूप में ही अभिव्यक्त होते हैं, अतः भाव को रस-व्यञ्जक कहना भी विद्युद्ध लक्षण नहीं है। यदि भावध्वनि का प्राधान्य स्वीकार कर अतः में यह कहा जाए कि भाव-ध्वनि की अंतिम परिणति रस-ध्वनि ही है और इस दृष्टि से भावों की रस-व्यञ्जकता सिद्ध की जा सकती है तो भी यह निर्णय विवादास्पद ही है, क्योंकि रस की प्रधानता तो रस-ध्वनि का ही अस्तित्व निरूपित करती है और उसकी सत्ता के सम्मुख भाव-ध्वनि का रसभेद में निष्कासन सा हो जाता है। यदि भावों की रस-व्यञ्जकता बनाये रखने के लिए यह कहा जाए कि भाव-ध्वनि में भाव की अभिव्यक्ति के पश्चात् जिस रस की अभिव्यक्ति होती है, उसमें उतना चमत्कार नहीं होता जितना भाव-ध्वनि में होता है तो भी यह मान्यता रस-सिद्धांत के विरुद्ध है, क्योंकि चमत्कार-विहीन रसाभिव्यक्ति होने का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है। सच तो यह है कि जिस सहृदयानुभवरूप प्रमाण से रस की सिद्धि होती है, उसमें चमत्कार अपवा आनंद का अंग तो अविनाभाव से रहता है। जब रस स्वयमेव चमत्कार-स्वरूप है तो चमत्कारहीन रस की सत्ता तो स्वीकार ही नहीं की जा सकती। यदि भाव-ध्वनि में रस की स्थिति 'विवाहप्रवृत्तभृत्यानुगतराजवत्' मान ली जाय तो भी भाव का युक्तिसंगत लक्षण सघटित नहीं हो सकता, क्योंकि देश, काल, वय और अवस्था आदि अनेक पदार्थों से सघटित काव्यांशों में अतिव्याप्ति हो जाएगी जिसका एक कारण यह भी होगा कि भावों को विभावों तथा अनुभावों से अनिरिक्त तथा रस का व्यञ्जक भी मानना पड़ेगा। यदि यह कहा जाए कि 'भाव' उस चित्तवृत्ति का नाम है जो रसाभिव्यञ्जक चर्चणा या आस्वाद का विषय है तो भी उसमें अतिव्याप्ति दोष आए बिना नहीं रहेगा, क्योंकि भाव-चर्चणा



एक साथ उस को अभिव्यक्त करने वाली तथा चित्तवृत्ति-रूपा बँसे हो सकती है ? यदि इन समस्त उदाहरणों से परे होकर यह कह दिया जाए कि भाव एक अखण्ड उपाधि है जिसके लक्षण निर्धारण की कोई आवश्यकता नहीं है तो भी यह कथन मुक्तिगम्य नहीं है क्योंकि भावत्व को अखण्ड उपाधि मानने में 'अनुगत प्रतीति' आदि ज्ञापक प्रमाण नहीं हो सकते तथा उसे अखण्ड उपाधि माने बिना भी काम चल सकता। इन समस्त तर्क-वितर्कों का विमर्श कर पंडितराज ने भाव को विभावादिध्यज्यमानहर्षाद्यन्यमत्त्व तत्त्व' माना है जिसका अभिप्राय यह है कि विभाव आदि में ध्वनित किये जाने वाले हर्ष आदि में से एक-एक तत्त्व का नाम भाव है।<sup>1</sup>

**चित्त की स्थायी और अस्थायी वृत्तियों का नाम भाव है**

संसार में जितने प्रकार के प्राणी अधिवास करते हैं उन सबकी चित्तवृत्तियों में स्थायिभावात्मक संस्कार विद्यमान रहते हैं। उनकी चित्तवृत्तियों में केवल इतना ही अंतर होता है कि किसी प्राणी की कोई चित्तवृत्ति अधिक होती है तथा किसी की कोई न्यून। किसी की चित्तवृत्ति उचित विषय में नियंत्रित होती है तो किसी को चित्तवृत्ति अगुचित विषय में अतिव्यथित। चित्तवृत्तियों की इस भिन्नता के कारण ही वाच्य-व्यथित विभावा की प्रवृत्ति में अंतर पाया जाता है। स्थायि-भावात्मक चित्तवृत्तियों के अतिरिक्त स्थानि और शक्ता आदि विशेष प्रकार की व्यभिचारिभावात्मक या अस्थायी चित्तवृत्तियाँ भी होती हैं जो अपने अनुभूत विभाव आदि के अभाव में सदा विद्यमान नहीं रहती। उत्साह आदि स्थायिभाव को कर्तव्य-सम्पादन के पश्चात् प्रतीनवत्प होकर भी संस्काररूप में विद्यमान रह सकते हैं, विदु व्यभिचारिभावों के साथ यह नियम घटित नहीं होता। उनका नाम विभाव आदि कारणों से होता है तथा उन कारणों के दूर होते ही वे नष्ट हो जाते हैं। आचार्य अमिनवगुप्त ने स्थानि आदि व्यभिचारिभावों की स्थिति स्थायिभावरूप चित्तवृत्ति के मूत्र में बंधे हुए स्पष्टिक, मरकत, अम्रक और महा-नाम आदि मणियों के गोलक के समान निर्दिष्ट की है। उनका कहना है कि जिस प्रकार किसी भाषा के एक शूत्र में पिटोये गये रज-विरले दानों द्वारा माला को गुचित रखने वाले मूत्र के स्वरूप में कोई उल्लेखनीय अंतर नहीं आता, उसी प्रकार रसानुभूति के प्रमाण में भी अंतर प्रकार के व्यभिचारिभाव एक स्थायि-भाव रूपा मूत्र के स्वरूप में कोई अंतर नहीं ला पाते। यह बात अवश्य है कि जिस प्रकार माला के गोलक (दाने) अपने चित्र-वैचित्र्य के कारण मूत्र के रूप में भी वैचित्र्य की सी प्रतीति उत्पन्न कर देते हैं, उसी प्रकार विविध प्रकार के व्यभि-चारिभाव भी स्थायीभाव में एक प्रकार की विचित्रता सी ला देते हैं। उस

विचित्रता की भी यह विशेषता होती है कि जिस प्रकार माला के गोलको के मध्य में उसका शुद्ध सूत्र प्रदर्शित होना रहता है, उसी प्रकार व्यभिचारिभावों के मध्य में भी शुद्ध स्थायिभाव की अनुभूति होती रहती है। अभिनवगुप्त ने अपनी मैदातिक विवेचना द्वारा यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि विलक्षणतामूलक रस की निष्पत्ति में रत्यादि स्थायिभाव का महत्व कम नहीं किया जा सकता। स्थायिभाव और रस में यह अन्तर है कि स्थायिभाव सदा व्यवक्त या अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है, परन्तु रस की स्थिति केवल उतने समय पर्यन्त रहती है जब तक कि उसकी प्रतीति होती है। उसकी सत्ता न तो रस की प्रतीति के पूर्व रहती है और न रसानुभूति के समाप्त होने के पश्चात्। इसे ही स्थायिभाव की अपेक्षा रस की विलक्षणता कहा जाता है।

### ‘भाव’ के विषय में भरतमुनि के विचार

भरतमुनि ने ‘भाव’ नाम की विवेचना करते हुए लिखा है कि वाणी, अंग और सत्व से मिले हुए वाक्य के अर्थों को भावित करने के कारण ही ‘भाव’ कहलाते हैं। भाव कारण के साधन हैं क्योंकि ‘भावित’, ‘वासित’ और ‘वृत’ ये सभी पर्यायवाची शब्द हैं। लोक में भी सिद्ध है कि अन्योन्य गद्य अथवा रस से सब भावित हो गया। उन्होंने ‘भाव’ के लक्षण को अधिक स्पष्ट करने के लिए कुछ श्लोक उद्धृत किये हैं जिनका तात्पर्य यह है कि विभाव से लाया हुआ जो अर्थ अनुभाव से तथा वाणी, अंग और सात्विक भावों के अभिनय से प्रतीत होता है, उसीका नाम ‘भाव’ है। भावों को इस हेतुवश भी ‘भाव’ कहा जाता है कि उनके द्वारा वाणी, अंग और मुख के राग से तथा सत्व और अभिनय से कवि के आंतरिक भावों का प्रकाशन हो जाता है। ये भाव अनेक प्रकार के अभिनयों में सम्बन्ध रखने वाले रसों को भावित करते हैं, अतः नाटक के प्रयोक्ताओं को उनके नाम की मार्चकता को भली भाँति हृदयंगम करना चाहिए।<sup>1</sup>

‘स्थायिभाव’ की स्थिति ‘लवणाकर’ के समान है।

धनंजय ने उस भाव को स्थायी भाव माना है जो विरुद्ध अथवा अविरुद्ध किनी भी प्रकार के भावों से विच्छिन्न नहीं होता तथा लवणाकर के समान उन अन्य भावों को आत्मभाव में परिणत कर लेता है।<sup>2</sup> स्थायी भाव के रूप में रत्यादि भावों की गणना होती है, क्योंकि वे भाव सजातीय अथवा विजातीय आदि भावान्तरों से तिरस्कृत न होकर उपनिबध्यमान रहते हैं। उनका स्पष्टीकरण बृहत्कथा में वर्णित मदन-मञ्जूषा के प्रति नरवाहनदत्त के अनुराग द्वारा

1. भरतमुनि : नाट्यशास्त्र, 7/1-3

2. धनंजय: दशरूपक, 4/34

किया जा सकता है। नरवाहन उस कथा के बीच-बीच में अन्य नायिकाओं में भी अनुरक्त होता है, विन्तु उमका स्थायी अनुराग मदनमजूपा के प्रति यथावत् बना रहता है। अतः यह स्थायी है। स्थायी भाव के बीच में अन्य विरोधी अथवा विरोधीभाव का समावेश होने का स्पष्टीकरण करते हुए धनिष् ने लिखा है कि विरोधी का अर्थ है महानवस्थान और वाध्यवाधकभाव। सहानवस्थान की स्थिति में दोनों का अयस्थान एक साथ नहीं हो सकता, अतः वहाँ तादात्म्य सम्भव नहीं है। वस्तुतः उमका आविर्भाव एकरूपत्व में ही सम्भव है। बात यह है कि स्थायी भाव और रिभाव आदि का विरोध होने पर भी चित्त के रसादि-भावों में उपर्युक्त होने के कारण सहानवस्थान दोष नहीं आता तथा विरोधी व्यभिचारी भावों का यक्षसूत्रन्याय से उपनिवृद्धन तो समस्त भावकों के लिए स्वानुभूति सिद्ध है। धनिष् ने भावा के सहानवस्थान न होने का एक हेतु यह भी दिया है कि जिस प्रकार स्थायीभाव स्वभावसिद्ध है, उसी प्रकार वह काव्य-व्यापार से उत्तेजित होकर अनुराग में आवेशरमाग होता हुआ चित्त के सम्पर्क में आकर उसे ही आनन्दानुभव का उन्मीलन करने लगता है। उन्होंने वाध्यवाधक भाव का अर्थ एक प्रकार के भावों का अन्य प्रकार के भावों से तिरस्कार करते हुए प्रकृतिया है कि व्यभिचारी भाव और स्थायीभाव का आनन्दयं विरोध भी सम्भव नहीं है, क्योंकि व्यभिचारी भाव स्थायीभाव का अग्रभूत है और अग्र का अग्री से विरोध सम्भावित नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ 'मालतीमाधव' में शृंगार के अनन्तर वीभक्त का उपनिवृद्धन है, विन्तु वहाँ किसी भी प्रकार की विरसता नहीं है। सच तो यह है कि विरुद्ध रस तभी विरोध का कारण बनता है जब सतत उमी का अबलम्बन किया जाय, विन्तु सत्वविरुद्ध रसान्तर का व्यवधान होने पर विरुद्ध रस भी विरोधी नहीं होता।

### सात्त्विक और व्यभिचारी भाव

सात्त्विक भावों की विवेचना के पूर्व एक प्रश्न स्वभावतः उत्पन्न होता है कि क्या दूसरे भाव सत्व से भिन्न होते हैं जिन्हें ध्यान में रखकर जो स्नेहादि की श्रेणी में वेकल्य आठ भावों को ही सात्त्विक भाव कहा जाता है। इसका उत्तर देते हुए भरतमुनि ने लिखा है कि सत्व 'मन प्रभव' है जिसका अभिप्राय यह है कि मन की एवाग्रता से ही सत्व की सृष्टि होती है। उसका रोमाच, अश्रु और वैवर्ष्य आदि से युक्त जो स्वभाव है, उमका अनुराग अन्य-मनस्व भाव से नहीं हो सकता। अतः लौक-स्वभाव का अनुराग करने के लिए नाटक में सत्व की अपेक्षा होती है। नाट्यधर्म में प्रवृत्ति मुख और दुःख के भावों का उपस्थापन जब उनके अनुकूल सात्त्विक भावों द्वारा किया जाता है, तभी उनसे उमकी यथायं प्रतीत हाती है। उदाहरणार्थ दुःख रोदनात्मक भाव है जिसको अभिनीत करने के लिए अदुःखी प्रयोगका में सत्व का

उद्भेक आवश्यक है, क्योंकि सत्य अथवा भ्रम की एकाग्रता के कारण ही वह अपने अभिमत को सफल बना सकता है। सात्विक भावों का 'सत्य' इसी बात में है कि उसके द्वारा अभिनेता हर्ष और रोमांच आदि को ऐसे रूपों में प्रदर्शित करे जिनसे मूल भावों का उपस्थापन सुचारु भाव में हो जाय। भरतमुनि ने स्तम्भ, स्वेद, रोमांच, स्परमंग, वेपथु, वंदर्ष्य, अश्रु, और प्रलय संज्ञक आठ सात्विक भाव माने गये हैं और उनके लक्षण निर्धारित करने के साथ-साथ उनके अभिमत के लिए आवश्यक दिशा-निर्देश भी किये हैं।<sup>1</sup>

'व्यभिचारीभावों' को इस हेतु व्यभिचारी कहा जाता है कि ये घण्टा, अंग और सत्य से उभे पदार्थों को विविध प्रकार से रसों की निष्पत्ति की ओर ले जाते हैं। वस्तुतः 'व्यभिचारी' शब्द ने मूल में 'वि' और 'अभि' नामक दो उपसर्ग हैं तथा 'चर्' नामक धातु है जिनके योग से इस शब्द की निष्पत्ति हुई है। 'चर्' धातु गत्यर्थवाचक है और व्यभिचारी भावों में रसाभिमुख-संचारण की शक्ति मानी गई है अतः उनको सत्ता सार्यक है। भरतमुनि ने व्यभिचारी भावों की रसाभिमुखता को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि जिन प्रकार सूर्य इस नक्षत्र अथवा उस दिन को ले जाता है, किन्तु वह उन्हें अपने स्वच्छ अथवा धातुओं पर नहीं ले जाता तथापि 'लेगाना' क्रिया की लोक-प्रसिद्धि उसी प्रकार की बनी हुई है, उसी प्रकार व्यभिचारी भावों के सम्बन्ध में भी यही बात समझनी चाहिए। इन व्यभिचारी भावों की संख्या 33 मानी गई है जिनके नाम भरतमुनि ने इस प्रकार गिनाये हैं—निर्वेद, म्लानि, शंका, असूया, मद, श्रम, आलस्य, दैन्य, चिंता, मोह, स्मृति, धृति, शंका, चपलता, हर्ष, आवेग, जडता, गर्व, विषाद, ओत्सुक्य, निद्रा, अपस्मार, सुप्त, प्रबोध, अमर्ष, अव-हित्य, उग्रता, मति, व्याधि, उन्माद, मरण, प्रास और वितर्क।<sup>2</sup>

**भावों की सख्या के सम्बन्ध में पंडितराज का अभिमत**

भरतमुनि के जिन तीसरे व्यभिचारी भावों का विवेचन किया है, उन्हें पंडितराज जगन्नाथ ने हर्ष, स्मृति, शंका, मोह, धृति, शंका, म्लानि, दैन्य, चिंता, मद, श्रम, गर्व, निद्रा, मति, व्याधि, प्रास, सुप्त, विबोध, अमर्ष, अवहित्य, उग्रता, उन्माद, मरण, वितर्क, विषाद, ओत्सुक्य, आवेग, जडता, आलस्य, असूया, अपस्मार, चपलता और प्रतिपक्षी के द्वारा किए गए तिरस्कार आदि से उत्पन्न निर्वेद के क्रम में निहणित कर गुरु, देव, नृप और पुत्रादिविषया रति को एक पृथक् भाव मानते हुए उनकी संख्या 34 निर्धारित की है। इस पर यह प्रश्न हो सकता है कि पुत्रादिविषयक रति को भावों की श्रेणी में क्यों बिनना चाहिए,

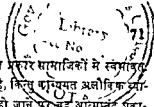
1. भरतमुनि: नाट्यशास्त्र, 7/94-105

2. भरतमुनि : नाट्यशास्त्र, 6/18-21

जबकि कुछ विद्वान पुत्र आदि को वात्सल्य रस का आलम्बन मानकर तद्विषय रति को भाव (व्यभिचारी) नहीं मानते। इस विषय में पंडितराज का मत है कि वात्सल्य नामक कोई रस नहीं होता क्योंकि भरतमुनि ने भी उसका निषेध किया है। इस विषय में वे भरतमुनि का अनुगमन करना ही मर्यादापूर्ण समझते हैं। उन्होंने उपर्युक्त समस्त भावों के सामान्य लक्षण निर्धारित कर उदाहरण-पुरस्सर तद्गत भाव ध्वनियों का स्पष्टीकरण किया है। उनका कथन है कि उपर्युक्त चौतीस भावों के अतिरिक्त मात्सर्य, उद्वेग, दम्भ, ईर्ष्या, विवेक, निर्णय, क्लेश, क्षमा, कुतुक, उत्कटा विनय शशय और घृष्टता आदि और भी अनेक भाव दृष्टिगोचर होते हैं किन्तु उनका समावेश चौतीस भावों में सहज विधि से हो जाता है अतः उनकी पृथक् गणना अनावश्यक है। उदाहरणार्थ मात्सर्य अमूया में, उद्वेग भ्राम में दम्भ अवहित्या में, ईर्ष्या अमय में, विवेक और निर्णय मति में, क्लेश दैन्य में, क्षमा घृति में, कुतुक और उत्कटा औत्सुक्य में, विनय सज्जा में, शशय तर्क में और घृष्टता चपलता में समाविष्ट हो जाते हैं। यों तो समाविष्ट भावों और मुख्य भावों में सूक्ष्म अन्तर भी है तथापि वे भाव एक दूसरे के बिना नहीं रहते अतः उन्हें उनसे पृथक् नहीं माना गया है। उदाहरणार्थ मात्सर्य और अमूया में अत्यन्त सूक्ष्म भेद होने के साथ-साथ यह बात भी निश्चित है जहाँ अमूया होती है, वहाँ मात्सर्य अवश्य रहता है अतः उन दोनों को पृथक् भाव मानना व्यर्थ है। यही स्थिति अन्य भावों की भी है। पंडितराज भावों की सख्या तथा मर्यादा के क्षेत्र में भरतमुनि का अनुगमन करना ही सर्वतोभावेन श्रेयस्वर समझते हैं। यहाँ इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि उपर्युक्त पंक्तियों में जिन चौतीस मचारिभावों का निरूपण किया गया है, उनमें से जैसे ईर्ष्या भाव कुछ भाव वही-वही दूसरे भावों के विभाव और अनुभाव भी हो जाते हैं। निर्वेदभाव का विभाव तथा अमूयाभाव का अनुभाव है तो चिन्ताभाव निद्राभाव के प्रति भाव और औत्सुक्य भाव के प्रति अनुभाव होता है। इसी प्रकार अन्य भावों के सम्बन्ध में भी विवेक कर लेना उचित है।

### भाव ध्वजना की प्रश्रया

भाव किस प्रकार व्यञ्जित अथवा ध्वनित होते हैं? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर विद्वानों ने विभिन्न दृष्टियों से दिया है। एक विद्वद्वर्य का मत है कि सामाजिकों के हृदय में वागता रूप में स्थित और वाच्य अथवा नाट्य में स्थापित अनुबून तथा प्रचिन्न भाषा से अभिभूत न होने वाले स्थायीभावों की अभिव्यक्ति अपनी अभिव्यक्ति सामग्री द्वारा जिन प्रकार स्थिर रूप में होती है उसी प्रकार प्रधान बने हुए हृष्य आदि भावों की भी स्थिर अभिव्यक्ति होती है। विद्वानों का दूसरा मत यह है कि भावों की अभिव्यक्ति रसों की भाँति (रसन्धा-



येन) होती है। इसका अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार सामाजिकों में स्वभाव रहने वाला आत्मानंद अविद्या से पिहित रहता है, किन्तु वाच्यमत अलौकिक व्यापार से उस अविद्यात्मक आवरण की निवृत्ति हो जाने पर वह आत्मानंद प्रकाशित हो जाता है और उस आवरण मुक्त स्थाईभाव से उपहित चिदानंद को रस कहा जाता है, उसी प्रकार आवरण मुक्त चिद्विशिष्ट हर्ष आदि भाव भी सामाजिकों के हृदय में अभिव्यक्त होते हैं। इस विषय में तीव्र मत यह है कि जिस प्रकार काव्य तथा नाट्य के शब्दों से वाच्यार्थों की उपस्थिति हो जाने के पश्चात् वक्ता एवं बोद्धव्य आदि के ज्ञान द्वारा वस्तु-असकार-रूप-सत्त्व-श्रम-व्यंग्य-अर्थ सहृदयों के हृदय में अभिव्यक्त होते हैं, उसी प्रकार हर्ष आदि भाव भी सत्त्वश्रमव्यंग्य के रूप में ही अभिव्यक्त होते हैं। उपर्युक्त तीनों मत अपने-अपने तर्कों से सम्पुष्ट हैं जिनका विवेचन रस प्रक्रिया के विश्लेषण से मुख्यतः सम्बन्धित है। यहाँ तो हम केवल इतना ही संकेत करना चाहते हैं कि भावों की भी व्यंजना होती है और उसके व्यंजन करते हैं विभाव और अनुभाव। व्यभिचारिभावों को उस रूप में भाव (स्थायी) का व्यंजक नहीं माना जा सकता जिस रूप में विभावों और अनुभावों को माना जाता है। व्यभिचारिभावों की व्यंजकता में एक उल्लेखनीय बात यह है कि यदि एक व्यभिचारिभाव को ध्वनित करने में दूसरे व्यभिचारिभाव को व्यंजक मानना आवश्यक समझा जाता है, तो वही व्यंजक व्यभिचारिभाव ही प्रधान हो जाता है। भावों की व्यंजकता के लिए जिस विभाव पद का प्रयोग किया गया है उसमें यहाँ व्यभिचारिभाव के साधारण निमित्त कारण का ग्रहण समझना चाहिए, न कि रस की भाँति उसका सर्वथा आत्मस्वन और उद्घोषण होना अपेक्षित है।

### भावों का रस में विनियोग

भारतमुनि ने स्थायी, व्यभिचारी और सात्त्विक भावों के सन्दर्भ में उनका प्रकार के भावों की यथावान् व्याख्या करते हुए उनका रसगत विनियोग भी नरूपित किया है। उनका परामर्श है कि ग्लानि, शंका, असूया, श्रम, चपलता, सुप्त, निद्रा, अवहित्य और वेपथुनामक भाव, शृंगार रस में; ग्लानि, शंका, असूया, श्रम, चपलता, सुप्त, निद्रा तथा अवहित्य हास्य रस में; निर्वेद, चिंता, दीनता, ग्लानि, आँसू, जड़ता, मरण और व्याधि 'करुण रस' में; असम्मोह, उत्साह, आवेग, हर्ष, मति, उग्रता, उन्माद, रोमांच, प्रतिबोध, क्रोध, असूया, धृति, अभिमान और वितर्क वीर रस में; गर्व, असूया, उत्साह, आवेग, मद, क्रोध, चपलता, हर्ष और उग्रता' रौद्र रस में; स्वेद, वैषय, रोमांच, गद्गद्, त्रास, मरण और वैषय, भयानक रस में; स्तम्भ, अपस्मार, उन्माद, विपाद, मद, मृत्यु, व्याधि और भय वीभत्स रस में; स्तम्भ, स्वेद, मोद, रोमांच, विस्मय,

आवेग, जडता, हर्ष और मूर्छा अद्भुत रस में विनियुक्त किए जाने चाहिए। इन रसों में शृंगार रस का क्षेत्र सबसे अधिक व्यापक है और आत्मस्य, उप्रता तथा धृणा को छोड़ कर शेष सभी भाव अपने नाम में शृंगार को उद्भाषित कर सकते हैं।

भरतमुनि का अभिप्राय है कि नाट्य प्रयोग के समय विविध अभिनयों में अधिक रहने वाले सात्त्विक भावों का प्रयोग उनके प्रयोक्ताओं द्वारा समस्त विषयों में किया जाना चाहिए। वार्द भी वाच्य अपने भाव, रस, प्रवृत्ति और वृत्ति में एक रस वाला नहीं हो सकता। वस्तुतः वाच्य-प्रयुक्त रसों में जिस रस का रूप प्रबल हो वह उस वाच्य का स्याद रस तथा शेष रस उसने व्यभिचारी रस कहलाते हैं। वाच्य का स्यादी रस विभावानुभावों से चुकन मुख्य कथावस्तु का आधार और मंचारियों में सर्वांगित होता है। नाट्य प्रयोक्ताओं को चाहिए कि वे स्यादी का सत्वातिरेक में प्रयुक्त करें तथा मंचारियों को आहर्तमात्र से प्रदर्शित करना ही पर्याप्त समझें। आश्रय तथा अनेक अर्थों द्वारा सम्पाद्य नाटक में रस और भाव व्यवस्थित होने हैं। अभिप्राय यह है कि भरतमुनि ने नाट्य-प्रयोग के समय अभिनय द्वारा भावों के विनियोग का जो रमानुबन्ध निरूपण किया है, वह अत्यन्त गम्भीर और विचारणीय है। उसका सन्ध्क् परिपालन करने से रस सिद्धि में सफलता प्राप्त होती है। भावों का इस प्रकार का विवेचन श्रेष्ठ वाच्य की वर्णना में भी उपादेय है, क्योंकि श्रेष्ठ-वाच्य भी तो एक प्रकार से सहृदय के मानस-मंच पर किया जाने वाला कलापूर्ण अभिनय ही है और उसमें भी रस निष्पत्ति कराने की उलनी ही क्षमता है जितनी दृश्य वाच्य के अभिनय में होती है।

**‘आठ’ अथवा ‘नौ’ स्याद भाव ही क्यों ?**

प्रश्न यह है कि जब अन्योन्याय में आश्रित और विभावानुभावों से व्यजित उनचाम प्रकार के भावों के सामान्य गुण-योग द्वारा रसों की निष्पत्ति होती है तो फिर ऐसा क्यों कहा जाता है कि आठ (अथवा नौ ?) प्रकार के स्याद भाव ही रसत्व प्राप्त करते हैं ? भरतमुनि ने उपर्युक्त प्रश्न उपस्थित कर उसका समुचित उत्तर देने का भी पयास किया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार समान लक्षण वाले तथा हास, पैर, उदर एवम् गमान प्रत्यय वाले पुरुष भी अपने बुल, शील, विद्या, कर्म और शिल्प की विचक्षणता में युक्त होकर रात्रत्व प्राप्त करते हैं तथा उन्हीं में से कुछ पुरुष अपनी अल्प बुद्धि के कारण उनके अनुचर बनने हैं, उसी प्रकार विभाव अनुभाव और व्यभिचारी भाव भी स्यादी भावों के उपभूत होकर अपनी शीघ्रता रखते हैं। वस्तुतः आश्रय देने के कारण स्याद भाव राजा रूप है तथा व्यभिचारी भाव अनुचर-रूप। इसे इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि स्यादी भाव रूप शरीर में

अन्य भाव गौण रूप में रहते हैं और व्यभिचारी भाव गुणवत्ता के कारण उनकी सेवा करते हैं। भरतमुनि ने इस मान्यता को स्पष्ट करने के लिए एक दृष्टांत प्रस्तुत किया है और वह यह है कि जैसे घटून परिवार वाला होता हुआ भी उनका राजा ही राजा नाम को प्राप्त करता है और अन्य महापुरुष उस नाम को प्राप्त नहीं करता तथा अपने बहुत से परिजनों के साथ जाने वाले राजा को देखकर यदि कोई यह पूछे कि वे कौन जा रहे हैं तो उसका उत्तर देने वाला केवल 'राजा' शब्द के प्रयोग द्वारा ही उनकी शक्ति का समाधान कर देता है, क्योंकि उस शब्द के प्रयोग में अन्य परिजनों का समाहार स्वतः हो जाता है, उसी प्रकार स्थायी भाव भी विभाव, अनुभाव और व्यभिचारी भावों से मुक्त होने पर भी राजा ही की भाँति रस नाम को प्राप्त करता है। इस विषय में निम्नलिखित श्लोक उल्लेखनीय है—

यथा नराणां नृपतिः शिष्यानां च यथा गुरुः ॥  
एवं हि सर्वनावानां भावः स्थायी महानिह ॥<sup>1</sup>

अर्थात् जैसे पुरुषों में राजा और शिष्यों में गुरु महान् होता है, उसी प्रकार सब भावों में स्थायी भाव ही काव्य जगत् में महान् होता है।

**भावों और रसों का अन्तर्सम्बन्ध।**

प्रश्न होता है कि क्या रसों से भावों की उत्पत्ति होती है या भावों से रसों की? इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि न तो रसों से भावों की उत्पत्ति होती है और न भावों से रसों की, अपितु उनके पारस्परिक सम्बन्ध से ही एक-दूसरे की उत्पत्ति होती है। इस विषय में आचार्यों ने विविध दृष्टियों से अपना विवेचन प्रस्तुत किया है। एक आचार्य का कथन है कि नर्तकगत करुणादि रसों के अभिनय द्वारा सामाजिक में शोकादि भावों की उत्पत्ति होती है और जब वे शोकादि भाव रामादि विभावों के माध्यम से उपचित हो जाते हैं तो सामाजिक में भी करुणादि रसों की उत्पत्ति या पुष्टि कर देते हैं। इस प्रकार इस मत के अनुसार नटगत रस के अभिनय से सामाजिकगत शोकादि भावों की तथा सामाजिकगत भाव की पुष्टि से सामाजिकगत रस की उत्पत्ति होती है। इस मान्यता से यह सदेह हो जाता है कि क्या रस से भाव उत्पन्न होता है या भाव से रस? 'कालभेद से एक से दूसरे का भी परस्पर जन्म होता है'—यह तीसरा पक्ष है। आचार्य भट्ट लोल्लट ने रसादि की उपचित ब्रवस्था में 'रस' तथा रसादि के अपचय में 'भाव' की मत्ता मानी है, जिसका खंडन अभिनवगुप्त ने विस्तारपूर्वक किया है।



आचार्य शकुन्तल का अभिमत है कि नटगत अभिनय में रसो वा आस्वाद करने वाले सामाजिक नो नाट्य के अनुपाय (रामादि) में रसादि भावों की प्रतीति होती है। यह प्रतीति तमो में प्रकृत रस उत्पन्न करती है। इसका आशय यह है कि भावा में रस की उत्पत्ति होती है। इसका एव पक्ष यह बनता है कि पहले अनुचार्यगत भाव ने नटगत रस की तथा उसके पश्चात् नटगत रस से सामाजिकगत भाव की उत्पत्ति होती है। अभिनवगुप्त ने इस मत का भी खटन किया है क्योंकि सामाजिक की अनुपाय तथा अनुपत्ता के भेद का ज्ञान नहीं होता। अभिनवगुप्तकृत शकुन्तल के अनुकरणवाद का खटन तो यथास्थान किया ही गया है। काव्यशास्त्रीय विवेचना का एव अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विषय है, जिसका विवेचना करना प्रस्तुत निबन्ध की परिधीमा के अन्तर्गत नहीं है।

**भाव के माध्य विभावानुभावों का सयोग होने से रस-निष्पत्ति होती है**

अधिकांश विद्वान इस मत के समर्थक हैं कि विभाव और अनुभाव आदि का भावों के साथ सयोग होने पर रस की निष्पत्ति होती है। इस पर यह कहा जा सकता है कि काव्य में विभावानुभाव आदि का व्यवहार भले ही किया जाए, किन्तु लोक में तो विभावानुभाव आदि नहीं होते। अतः उनसे रस की निष्पत्ति कैसे मानी जा सकती है? वास्तव में इस शका का कोई सम्भूट और प्रौढ आधार नहीं है। इस विषय में भरतमुनि का कहना है कि 'न तो रसो' और भावो के पारस्परिक सवध से दोनों की उत्पत्ति मानने वाला सिद्धांत ही उचित है और न रसो में भावो की उत्पत्ति मानने वाला मत ही माननीय है। वस्तुतः रस-मूल के अनुकारतो भावो में ही रस-निष्पत्ति मनाया युक्तिरसगत है क्योंकि वे विभाव आदि विषय नाना प्रकार के अभिनयों से सम्बद्ध रसों को भावित करते हैं इसलिए नाट्य का प्रयोग करने वाले व्यक्ति इन्हें 'भावयतीति भावा' के अनुकार 'भाव' नाम से पुकारते हैं। आचार्य का कहना है कि जिन प्रकार नाना द्रव्यों में बहुविध व्यञ्जनों की भावना होती है, उसी प्रकार अभिनयों के माध्य भिन्नतर भाव भी रसो को निष्पन्न करते हैं।<sup>1</sup> भरत मुनि की मान्यता है कि 'न तो भावो के बिना रस हो सकता है और न रसो के बिना भाव ही रहता है। अभिनय में एव-दूमरे के आशय पर इनकी सिद्धि होती है।<sup>2</sup> उन्होंने लिखा है कि 'जैसे व्यञ्जन और औषधि का सयोग खाद्य द्रव्य को स्वादिष्ट बना देता है, उसी प्रकार भाव और रस भी एव-दूमरे को भावित करते हैं।<sup>3</sup> भरत मुनि को 'नहि रसादते वरिष्यद्व्यर्थः प्रवर्तते' का सिद्धांत मान्य है, अतः उन्होंने रस की सत्ता मूल रूप में स्वीकार करते हुए लिखा है कि 'जैसे बीज से वृक्ष होता है तथा

1, 2, 3. भरतमुनि 'नाट्यशास्त्र, पञ्चोऽध्याय के अनुवच्य श्लोक 4-7.

वृक्ष से पुष्प तथा फल, उसी प्रकार सारे रस-मूल हैं जिनसे सारे भाव व्यवस्थित होते हैं ।<sup>1</sup>

अभिनवगुप्त का मत ही सर्वोपरि और मान्य है

भरतमुनि ने मूलतः रस का माहान्म्य स्वीकार कर व्यवहारतः भावों में रस की निष्पत्ति मानी है जिसे अपने पूर्वपक्ष के रूप में ग्रहण करते हुए अन्य आचार्यों ने अनेक प्रकार के अन्तर्विरोध उपस्थित किए हैं । इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त का वह विवेचन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है जिसमें उन्होंने इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठा की है कि 'बीजस्थानीय कविगत रस से वृक्षस्थानीय काव्य उत्पन्न होता है । उसमें पुष्पस्थानीय अभिनयादि रूप नट का व्यापार होता है । उसमें फलस्थानीय सामाजिक का रसास्वाद होता है । इसलिए सामाजिक के लिए सारा काव्य जगत् रसमय ही होता है ।'<sup>2</sup> अभिनवगुप्त के कथन का मूल मंतव्य यह है कि जिस प्रकार बीज वृक्ष के मूल कारण रूप में स्थित होता है, उसी प्रकार कविगत रस काव्यरूप वृक्षके मूल में स्थित रहते हैं । इसलिए उसी के द्वारा आनदास्वाद प्रीतिपूर्वक 'रामादिवत् प्रवर्तितव्यं न रावणादिवत्' इत्यादि रूप उपदेश का ज्ञान होता है ।<sup>3</sup> अभिनवगुप्त के मतानुसार 'कविगत सवित् ही वास्तव में मूलभूत रस है जिसकी प्रतीति के बशीभूत होकर अपोद्धार-बुद्धि द्वारा सामाजिक भी विभावादि की प्रतीति करता है ।'<sup>4</sup> वस्तुतः कवि की स्थिति भी सामाजिक तुल्य है और कविगत रस ही भावादि का मूल कारण है । इस सिद्धान्त को ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन ने भी स्वीकार करते हुए लिखा है कि 'यदि कवि शृंगारी है तो सारा जगत् रसमय हो जाता है और वह वीतराग है तो सारा काव्य भीरम हो जाता है ।'<sup>5</sup>

1. भरतमुनिः नाट्यशास्त्र, पष्ठोऽध्याय, आनुवंशय श्लोक, 4-7.

2. मूल बीजस्थानीयः कविगतो रसः । ततो वृक्षस्थानीय काव्यम् । तत्र पुष्पादि स्थानीये अभिनयादिनटव्यापारः । तत्र फलस्थानीयः सामाजिकरसास्वादः । तेन रसमयमेव विश्वम् । (अभिनवभारती पृष्ठ 515) ।

3. बीजं यथा वृक्षमूलत्वेन स्थितं तथा रसाः । तन्मूला हि प्रीतिपूर्विकाप्रयोजने नाट्ये काव्ये सामाजिकधिया च व्युत्पत्तिरिति । (अभिनवभारती, पृष्ठ 515)

4. कविगतसाधारणोभूतसंविन्मूलश्च काव्युरस्सरोनटव्यापारः । सैव च सवित् परमार्थतो रसः । सामाजिकस्य च तत्प्रतीत्या वशीकृतस्य पश्चादपोद्धार-बुद्ध्या विभावादिप्रतीरिति ।

5. आनन्दवर्धन. ध्वन्यालोकः 3-42

## रस का स्वरूप तथा आस्वाद

रस के स्वरूप और आस्वाद का विश्लेषण करना भारतीय साहित्यशास्त्र का अत्यन्त गम्भीर विनारसोक्त और सतत गनिमान विषय रहा है। वैदिक वाङ्मय से लेकर आज तक भारतीय साहित्य का जिस भाव-निधि और रस-प्रभावी में विकास हुआ है उसने विमर्श का एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय रस-स्वरूप, रस-निष्पत्ति और रसास्वाद भी है। इस विवेचन के अंतर्गत सौन्दर्य-चेतना का वह पक्ष भी मुखरित है जिसने भारतीय दृष्टि में साहित्यशास्त्री प्रथिमा स्पष्ट की गई है। भरत मुनि के 'नाट्यशास्त्र' से लेकर पंडितराज जगन्नाथ के 'रसगणधर' पर्यन्त त्रिम सास्वत-सरिता का नैस्तर्क्य प्रवाह हुआ है उसने मार्ग में साहित्य-सौम्या के विविध सिद्धान्तों और सम्प्रदायों की ज्ञानधारा अन्ततः रसोन्मुख बन ही अपनी परमपथा मण्डल कर सकी है। उन अनंत विस्तार और गम्भीर्य का विशद अध्ययन प्रस्तुत करना इस विषय के लघु क्षेत्र में सम्भव नहीं है, अतः केवल उन सौषि विज्ञानों के अन्तर्गत में ही अवगाहन करना हम पर्याप्त समझते हैं जिनमें रस के स्वरूप और आस्वाद की जीवन ज्योति प्रदान करने की क्षमता है। हमारा यह विवेचन मुख्यतः भारतीय साहित्यशास्त्र की उपनीच्य निधि से ही अनुप्राणित है।

### रस का स्वरूप

भारतीय आचार्यों ने 'रस' का स्वरूप तथा आस्वाद विविध दृष्टियों से विवेचित किया है। उनकी रहस्यमयता का विश्लेषण करना सामान्यतया सरल कार्य नहीं है। सर्वोपम कहा जा सकता है कि मनुष्य अपने जीवन में जिन भावों की अनुभूति करता है, उनमें रति, शाक, प्रीति, जुगुप्सा, भय, उन्माह, हास, विस्मय और निर्वेद आदि प्रमुख हैं। इन भावानुभवा के संस्कार मनुष्य के हृदय पर सामान्य रूप से अंकित रहते हैं जिनके स्थायित्व का विचार कर साहित्यशास्त्रियों ने उन्हें स्थायिभावों की श्रेणी प्रदान की है। ये स्थायिभाव एक प्रकार से विभिन्न रूपों की वित्तावृत्तियाँ ही हैं जो अपनी साथ तथा वित्तरूप स्थिति में प्रत्यक्षमात्र आस्वादन के माध्यम अनुभूत होकर 'रस' की अभिगता प्राप्त करती हैं तथा जिनमें प्रमाणा की 'रसोद्भू' की प्रतीति होती है। इन

स्याधिभावो यो आत्मानंदीय प्रतीति तय तक नहीं हो सकती जब तक उन पर आच्छादित अज्ञानावरण का नाश नहीं हो जाता। उस आवरण का उच्छेद करने में भावकत्व नामक एक अलौकिक श्रिया सहायक होती है जिसके कारण अल्पज्ञता एवम् पारस्परिक विभेद जैसे जीवधर्म नष्ट हो जाते हैं एव सर्वज्ञत्व आदि परमात्मधर्म जागरित हो जाते हैं। उम लोकोत्तर भावकत्व की सृष्टि में विभाव, अनुभाव और संचारिभावो का भी संयोग रहता है जिनमें अनुभवकर्ता को रति आदि स्याधिभावो की अनुभूति आत्मानंद के साथ होने लगती है। जिन कारणों से रत्यादि स्याधिभावो की उत्पत्ति होती है, वे आलम्बन-विभाव कहलाते हैं तथा जिनसे उनकी उद्दीप्ति होती है वे उद्दीपन विभाव। स्याधिभावो की उत्पत्ति के परिणामावरण प्रमाता के शरीर आदि में जो विशेष भाव उत्पन्न होते हैं वे 'अनुभाव', तथा स्याधिभावो के साथ सहायक रूप से संचारित होने वाले भाव 'संचारिभाव' कहलाते हैं। उदाहरणार्थ शकुन्ता को देखकर दुष्यंत के मन में रति भाव की उत्पत्ति होने की स्थिति में आश्रय-रूप दुष्यंत के लिए शकुन्ता आलम्बन-विभाव तथा उसकी तथा प्रकृति की मदनुकूल चेष्टाएँ उद्दीपन-विभाव हैं। उस रति-भाव के अनुकार्यगत वार्य 'अनुभाव' तथा शकुन्ता की प्राप्ति के मार्ग में चिंता आदि भावों का संचरण 'संचारिभाव' है जिनकी चर्चणा शृंगार रस के रूप में होती है। शृंगार के द्विविध भेदों (सयोग और विप्रलम्भ) तथा अन्य रसों की निष्पत्ति का क्रम भी इसी प्रणाली से बोधगम्य किया जा सकता है। काव्य कृतियों में इन रस-उपकरणों का चित्रण जब सुन्दर शब्द—गुम्फन द्वारा वैशिष्ट्यपूर्ण प्रणाली से किया जाता है तो सहृदय प्रमाताओं के हृदय अपनी सहृदयता तथा काव्यार्थ के पुन-पुनः अनुमधान रूप भावना-व्यापार के प्रभाववश जिस लोकोत्तर आनन्द की अनुभूति करने लगते हैं वही काव्यास्वादन की प्रक्रिया में 'रस' कहलाता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि उस रस-प्रक्रिया को निष्पन्न करने में भावकत्व व्यापार का अत्यधिक महत्व है क्योंकि उसी के द्वारा अज्ञान-रूप आवरण का नाश होने से वासना-रूप से स्थित रत्यादि स्याधिभाव 'भेजकत्व' 'रसना' अथवा 'व्यजना' नामक व्यापार से आम्वाद्य बनकर 'रस' रूप को प्राप्त होते हैं।

### भरतमुनि का स्पष्टीकरण

रस एक निर्विघ्न चर्चणात्मक संधिद् है। उसकी चर्चणा भी बोधरूपा ही होती है। आचार्यों ने काव्यानुशीलन के समय निष्पन्न होने वाली आनंदमयी प्रतीति को 'रस' की संज्ञा दी है। भरतमुनि ने 'रसः' इति कः पदार्थ ?' का प्रश्न उपस्थित कर उसका उत्तर 'उच्चते । आस्वाद्यत्वान्' की शब्दावली में दिया है जिसका अभिप्राय यह है कि काव्यशास्त्र के विद्वान् काव्य द्वारा निष्पन्न होने वाली जिस आनंदमयी प्रतीति को 'रस' संज्ञा से अभिहित करते हैं। उसकी

प्रवृत्ति का निमित्त 'आम्वाद्यत्वं' अथवा आस्वादन-क्रिया है। यद्यपि वह प्रतीति अनौचित्य होती है तथापि उसका वाद्य लौकिक दृष्टांत द्वारा किया जा सकता है। भरतमुनि ने उसके लिए 'पाडव' रस को दृष्टांत रूप में वर्णित करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार राजन, और्गाद्य तथा द्रव्य आदि वस्तुओं की उचित याचना पक्वावस्था को प्राप्त होकर एक अतीव आस्वाद्य रस की निष्पत्ति करती है जो इन द्रव्यों में भिन्न होता हुआ 'पाडव' आदि नामों से अभिहित किया जाता है, उसी प्रकार रसिन-बुद्धि में विभातानुभावों का उचित रूप में मयोग होने पर उनके द्वारा प्रत्यक्षवत् अभिव्यक्त होने वाला एक विशिष्ट अर्थ लौकिक दृष्टि से स्थायी कहलाता हुआ अपनी अनौचित्यता में रस्यमान अथवा आस्वाद्य रूप में निष्पन्न होता है। आचार्यों ने विधावादि की सम्यक् योजना को 'पाक-स्थानीय' तथा अभिव्यक्त होने वाले स्थायिकत्व के वाचनानुस्कार को 'रसस्थानीय' भाषा है। 'लोकगत' 'पाडव' तथा नाच्यगत 'रस' अपनी आम्वाद्यता अथवा रस्यमानता के कारण समानधर्मी हैं। दोनों में यदि अन्तर है तो केवल इतना ही है कि पाडवादि रसों का आस्वादन रसनेन्द्रियजन्य है जबकि वाच्यार्थज्ञान से निष्पन्न रस मानसोत्पन्न है। वाच्यार्थ-प्रतीति की क्रिया पर रसनेन्द्रियजन्य ज्ञान का जो उपचार किया जाता है उसका कारण उनका 'सादृश्य' है। उक्त सादृश्योपचार का विवेचन भरतमुनि ने इस प्रकार किया है—

'यथा नानाद्रव्यजनमस्कृतमन्नं मुञ्जाना रसानाम्वाद्यपति सुमनसं पुरधा' हर्षादीशचाधिगच्छति, तथा नानाभावाभिनयस्यजितान् वाच्यगतत्वोपेतान् स्थायिभावान् आम्वाद्यपति सुमनसा प्रेक्षता. हर्षादीशचाधिगच्छति, तस्मात् सादृश्ये' इति अभिव्याख्याता ।'

भरतमुनि ने 'भोग्य', 'भोक्ता' तथा 'फल' आदि के साम्य से वाच्यार्थप्रतीति-रूप व्यापार पर रसना-व्यापार का उपचार करते हुए बतलाया है कि जिस प्रकार व्यजन (सत्स्वत् भोग्य अन्न) सुमनसु अर्थात् समाहितचित्त भोक्ता को रसना अथवा आस्वादन-व्यापार द्वारा हर्ष और तृप्ति का फल देता है, उसी प्रकार विधावादि-व्यञ्जित स्थायी 'सुमनसु' अर्थात् एकाग्र और निर्मल हृदय रसिक भोक्ता को विविधसविदुष्य आस्वादन द्वारा हर्ष और तृप्ति प्रदान करता है। यहाँ यह बात भी उल्लेखनीय है कि जिस आस्वादन को व्यावहारिक अर्थ में रसनेन्द्रिय का व्यापार कहा जाता है, वह रसनेन्द्रिय का व्यापार न होकर एक मानस-व्यापार है क्योंकि उसका फल हर्ष और तृप्ति है। रसनेन्द्रिय का व्यापार तो केवल भोजन है जिसे आस्वादन-व्यापार में भिन्न सिद्ध करने के प्रयोजन से भरतमुनि ने 'मुञ्जाना आस्वाद्यपति' पदावली का प्रयोग किया है। भरतमुनि का आशय यह है कि वह आस्वादन-रूप मानस-व्यापार ही वाच्य में अविवक्षित रूप में रहता है जिसका फल है 'आह्लादन' तथा 'तर्पण'। कहने की आवश्यकता नहीं

कि मरणादुक्ति ने 'रगना-व्यापार' 'आत्मावृत्ता' तथा पर्वणा-व्यापार की पर्यायवाची शब्दों के रूप में प्रयुक्त किया है और उन्हें रग का भेदक स्वरूप माना है क्योंकि उनके कारण काव्यार्थ को रगत्व प्राप्त होता है। रगना-व्यापार की बोधरूपना तथा बोधरूपना की संकोचर विलक्षणता आदि का स्पष्टीकरण करते हुए अभिनवगुप्त ने त्रिग संकोचर अर्थ को 'रग' कहा है, यह उनके शब्दों में निम्नलिखित है—

“रगना च बोधरूपा एव किन्तु बोधान्तरैभ्यो सौक्तिकैभ्यो विलक्षणा एव, उपायानां विभावादीनां सौक्तिक वंशधम्यान् तेन विभावादिगणानां रगना यथा निष्पद्यते, ततः तथाविधरगनागोचरः संकोचरोऽयं. रगः इति तादात्म्यं सूत्रस्य।”

रग की 'व्यक्ति' तथा साक्षिमास्यता

मम्मट आदि आचार्यों ने उग स्थायिभाव को 'रग' कहा है जो विभावादि से 'व्यक्त' होता है। 'व्यक्त' पद से मम्मट का अभिप्राय 'व्यस्तिविषयवृत्त' है जिसे रगनाजन्म आस्वाद से अभिन्न चैतन्य का गोचरीकृत विषय भी कहा जा सकता है। 'व्यक्त' होते ही स्थायिभाव चित् शक्ति का विषय बन कर उसके द्वारा भसित होने लगता है। 'व्यक्ति' पद का अर्थ 'व्यंजना-वृत्ति' भी किया जाता है जिसे 'मग्न्यावरणचित्' कह कर आचार्यों ने यह मत निरूपित किया है कि उसे केवल सामान्य व्यंजनावृत्ति ही न समझना चाहिए क्योंकि 'व्यक्ति' पद के प्रयोग में एक ऐसा 'गूढ अस्वादनरूप चैतन्य भाव' भी विवक्षित है जिसका अज्ञानरूप आवरण दूर हो गया है। इस भाव्यता को इस उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है कि जिस प्रकार घराब आदि मृत्पात्र-विलेप से विहित कोई दीपक तब तक न तो स्वयं प्रकाशित होता है और न अन्य पदार्थों को ही प्रकाशित कर सकता है, जब तक उसके आवरण का अपहरण न कर दिया जाए; उसी प्रकार अंतःकरण में वासना रूप से स्थित तथा विभावादि से मिश्रित रत्यादि स्थायिभाव को प्रकाशित करता हुआ आत्म-चैतन्य भी उन्हें तब तक आस्वाद्यमान नहीं बना सकता और न स्वयं प्रकाशित हो सकता है जब तक उस पर अच्छादित अज्ञान-रूप आवरण का उच्छेद नहीं हो जाता। रत्यादि स्थायि-भाव भी एक प्रकार से अन्तःकरण के ही धर्म हैं जो आत्मचैतन्य से प्रकाशित होने के कारण 'साक्षिभास्य' कहलाते हैं। उनकी साक्षिमास्यता वेदांत-दर्शन से स्पष्ट की जा सकती है। वेदांत के अनुसार ब्रह्म अथवा सत्स्वरूप आत्मा के अतिरिक्त संसार के सभी पदार्थ मिथ्या हैं और संसार में जो घट और पट आदि बाह्य पदार्थ दृष्टिगोचर होते हैं, वे केवल आत्मा के वृत्तिरूप हैं। इसका यह अभिप्राय है कि अन्तःकरण-रूप द्वार ही से आत्मा का प्रकाश घट-पट रूप में भासित होता है और अन्तःकरण की सुषुप्त-ध्यात्मक वृत्तियाँ भी आत्म-प्रकाश से ही प्रकाशित होती हैं। बाह्य पदार्थों की प्रकाशित करने में आत्मा के लिए

अन्तःकरण की सहायता अपेक्षित होती है, विन्तु अन्तःकरण की वृत्तियों को प्रकाशित करने में उसकी सहायता अपेक्षित नहीं होती क्योंकि उनको आत्मा स्वयमेव प्रकाशित करती है। यही कारण है कि अन्तःकरण की वृत्तियाँ साक्षि-भास्य हैं जिसका अभिप्राय यह है कि वे आत्मा से प्रकाशित होती हैं।

यहाँ पर एक प्रश्न उपस्थित होता है कि रत्नादि स्थायिभाव तो अन्तःकरण के धर्म होने के कारण साक्षिभास्य मान जा सकते हैं, विन्तु शत्रुता आदि विभावों को किस प्रकार साक्षिभास्य माना जाय जयति उनकी स्थिति घट-गट जैसे वाह्य पदार्थों के सदृश है। उनकी प्रतीति में तो घट-गट जैसे वाह्य पदार्थों की भाँति आत्मा पर अन्तःकरण की सहायता लेनी अनिवार्य ही है। इसका उत्तर देते हुए यह कहा जा सकता है कि यों तो वुरण रण और रजत जादि वाह्य पदार्थ आत्मसाक्षिभास्य नहीं हैं, विन्तु जब स्वप्न में अश्व वा ज्ञान होता है अथवा दूरत्व शिवा वाक्वचय आदि दोषों के कारण राग में रजत का भ्रम हो जाता है तो अरद और रण आदि भी साक्षिभास्य बन जाते हैं। उक्त स्थिति में वे बल आत्मा के ही द्वारा उन वस्तुओं का साक्षिभास्य होता है, क्योंकि उक्त ममत्व के वस्तुएँ वास्तविक न रहकर काल्पनिक होती हैं। रम-प्रकिया में ही यही स्थिति शत्रुतादि विभावों की है। उक्त विभावों को भी साक्षिभास्य मानने में किसी भी प्रकार का तात्त्विक विरोध नहीं हो सकता, बरकि शत्रुता आदि विभाव भी भावनारूढ होने पर वास्तविक न होकर काल्पनिक ही होते हैं और उन सबका भान चक्षुरादि बाह्येन्द्रिया में न होकर आत्मबैतन्यमात्र से होता है। रम की स्थिति अथवा साक्षिभास्यता वा यहाँ रहस्य है।

#### रम का आत्मबैतन्यस्वरूप तथा नित्यत्व

रम को आत्मबैतन्य स्वरूप मानने पर यह स्पष्टाभाविक है कि उसका नियतत्व स्वीकार कर लिया जाय। उसकी नित्यता की स्वीकृति से 'उत्पन्नो रम,' 'विनष्टो रम,' जैसे सर्वानुभवसाधर व्यपहार अनन्त सिद्ध हो जाते हैं क्योंकि जब आत्म-बैतन्य ही नित्य है तो उसका स्वरूप 'रत' भी अवश्यमेव नित्य ही होना चाहिए। धारकों के रम के नित्यानित्यरूप के विषय में समुद्भूत शत्रुता वा ममाघान अत्यन्त तर्कमत्ता दृष्टिकोण में लिया है। उनका कथन है कि जिस प्रकार ध्या-करणों के मत्तानुसार धर्मादि की नित्यता होने पर भी उनके व्यञ्जक कष्टतात्वादि व्यापारों में होने वाले उत्पत्ति तथा विनाश के आरोपों में 'उत्पन्नो रमर,' 'विनष्टो रमर' जैसे व्यपहार किये जाते हैं, उन्ही प्रकार रम वा नियतत्व होने पर भी उससे व्यञ्जक विभावों में धर्मादि अथवा आपरण-भग में होने वाले उत्पत्ति और विनाश सदृश धर्म 'रम' में आरोपित होने हैं, जिनसे 'उत्पन्नो रम' जैसे व्यपहार भी गहन सम्भव हैं। यहाँ एक प्रश्न यह भी उपस्थित होता है कि जब रत्नादि स्थायिभाव धारणा रूप से मर्देव वर्तमान रहते हैं तो उनकी प्रतीति सर्वदा

साहच्य में क्यों नहीं होती ? इसका साक्षात्कार उत्तर देती है कि जब तक भावना के ऊपर रहने का भाव अज्ञान का प्रसरण होता रहता है, सभी तरह भावना स्वयंसेवा भावों को प्राणित करती है और उसमें विभाव आदि को सर्वथा विद्वेषमान रहती है, किन्तु ज्यों ही भावना पर अज्ञानाकारण छा जाता है, स्वयंसेवा विद्वेषमान रहने से उगी प्रकार प्रकान्ति नहीं हो पाते त्रिग प्रसार दोषक के समाप्तविहित होने पर हमारी वास्तविकी अन्तर्गत प्रकान्ति नहीं हो पाती । अज्ञान के अज्ञानाकरण को निराकरण करने के लिए भावना नामक द्विग अतीतिक व्यापार की बलता को जानी है, यह महत्त्वपूर्ण की महत्त्वपूर्ण में परिणत करती हुई वास्तविक विषयक भावना ही है, त्रिगमें विभाव आदि के साधारणोत्पत्त की क्षमता विद्वेषमान होती है । अन्तःकरण में भावना का सर्वगत हो जाता है त्रिगके कारण सहृदय जन विभाव आदि का आस्थादन करने लगते हैं । उम आस्थादन का अन्तःकरण योगियों की समाधि दशा में उपमित किया जा सकता है, त्रिगका अभिप्राय यह है कि त्रिग प्रकार मतिव्यवस्थाद्वि दशा में योगियों का अन्तःकरण आनन्दमयी वृत्तियों में मोन होकर सांसारिक विषयों के ज्ञान में परे हो जाता है, उसी प्रकार स्वादिभावों में मुक्त आनन्दवार विसतवृत्ति भी महत्त्वपूर्ण को ब्रह्मानन्द महोदर काव्यानन्द की अनुभूति प्रदान करती है ।

नित्य तथा स्वप्रकाश स्थिति का निरूपण

आचार्यों ने त्रिग रूप में रग की स्थिति और स्वप्रकाशना निश्च की है, यह सर्वथा युक्तिमंगल है । इसका कारण यह है कि चाहे ज्ञानात्मक चैतन्य के विषयीभूत रत्यादि स्वादिभावों को रग कहा जाय अथवा रति आदि स्वादिभाव विषयक चैतन्यात्मक ज्ञान को, दोनों ही स्थितियों में यह निश्चित है कि रग के स्वरूप में रत्यादि स्वादिभाव और चैतन्य दोनों ही जातिक रूप से रहते हैं और दोनों ही विमल्यो में विशेषगीभूत अथवा त्रिगैभीभूत चैतन्यांग को लेकर रस 'नित्य' तथा 'स्वप्रकाश' है । रग को त्रिग रूप में 'अनित्य' और 'परप्रकाश' कहा जाता है, यह भी सर्वथा असंगत नहीं है क्योंकि जिस प्रकार चैतन्यांग को लेकर रग 'नित्य' तथा 'स्वप्रकाश' है, उसी प्रकार रत्यादि अंश को लेकर यह 'अनित्य' तथा 'परप्रकाश' रूप भी है । उसे त्रिग प्रयोजन से चर्वण-माण कहा गया है, उसका अभिप्राय केवल इतना ही है कि रस की चर्वणा एक प्रकार से अंतःकरण की आनंदाकार वृत्ति ही है जिसमें चैतन्यगन अज्ञानाकरण का ध्वंस हो जाता है । विद्वानों ने रस की चर्वणा को ब्रह्मानन्द से भी विलक्षण कहा है, क्योंकि सविकल्पक समाधिकाल में जो ब्रह्मानन्द प्राप्त होता है उसके आस्वाद का आसम्बन्ध विषय-विहीन शुद्ध 'आत्मानन्द' है जो ध्वण, मनन और निदिध्यासनरूप व्यापारों से सम्पन्न होता है जबकि रस-चर्वणा का आनन्द एक



ऐसा आत्मानन्द है जो विभावादि विषयों और सांसारिक पदार्थों से मिथित भी रहता है। रस-चवंषा की आनन्दमयता वाणी से प्याख्यात नहीं की जा सकती और उसके विषय में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि जिस प्रकार समाधिवाक्य में आत्मसुख आभासित होता है, उसी प्रकार रसास्वाद की वेला में भी आत्मसनेह्य सुख का भान होता है। जिस प्रकार समाधि सुख आत्यंतिक, बुद्धि-प्राप्त और अतिन्द्रिय है, उसी प्रकार रसास्वाद भी, तभी तो श्रुति-वाक्य में रस को 'रसो वै स' तथा 'रसहृयेवाय सम्भवा आनदीभवति' कहा गया है। रस की आनन्दमयता का व्यापहारिक निदर्शन सहृदयजना के हृदय में जो नान्यानु-शीलन द्वारा उसका आनन्दपूर्ण आस्वादन करते हैं।

### विश्वनाथ के विचार

रसात्मक वाक्य को काव्य की अभिधा प्रदान करने वाले आचार्य विश्वनाथ ने सहृदय के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि स्थायिभावों को उस स्थिति में रस माना है जब वे कतिवृत्त विभाव, अनुभाव और संचारिभावों द्वारा अभिव्यक्त होकर आस्वाद्य अथवा आनंदरूप ही जाते हैं।<sup>1</sup> विश्वनाथ द्वारा निर्धारित यह रस-परिभाषा भरतमुनि के रस निष्पत्ति-गूत्र की एक सुशोभ और सरल निवृत्ति रही जा सकती है। इस परिभाषा से स्पष्ट है कि विश्वनाथ कविराज की दृष्टि में कतिवृत्त विभावादि योजना और सहृदय हृदय की रत्यादि वासना की रसमयता में व्यत्ययव्यवहार रूप सम्बन्ध अनिवार्य होता है जैसा कि आचार्य अभिनवगुप्त भी मानते हैं। 'ध्वन्यालोकलोचन' में इस बात का स्पष्ट उल्लेख है कि काव्य अथवा नाट्य का एवमात्र साध्य रसभावना ही है जिसकी सिद्धि में काव्य अथवा नाट्य का अभिव्यजन व्यापार ही साधन बनता है। उक्त अभिव्यजन व्यापार में गुणांतरवारी का औचित्य अथवा समुचित ध्वन्यार्थ-संयोजन परम सहायक अथवा उपकारी सिद्ध होता है। काव्य एवम् नाट्य की रस के भावक बहने का मही अभिप्राय है कि वे रस के व्यजक होते हैं, जिनसे अलौकिक अभिव्यजना व्यापार 'रस' का भोग अथवा आस्वाद सम्भव है। वस्तुतः 'रस का भोग' अथवा 'रस की व्यंग्यता' का एक ही रहस्य अथवा अभिप्राय है।<sup>2</sup> आचार्य मम्मट ने भी इस विषय में अपना अभिमत प्रकट करते हुए यही स्वीकार किया है कि काव्य अथवा नाट्य की अभिव्यजना अथवा चवंषा की अलौकिक विशेषता में विशिष्ट सहृदय-हृदय का रत्यादिरूप स्थायिभाव ही एक प्रकार का

1. विभावेनानुभावेन व्यजन संचारिणा तथा ।

रसतामति रत्यादि स्थायीभाव मचेतसाम् ॥ (साहित्यदर्पण, 3-1)

2. अभिनवगुप्तः ध्वन्यालोकलोचन, पृ० 189-190

सौक्ष्म्यतर आनन्ददायक अनुभव होता है।<sup>1</sup> विश्वनाथ के मतानुसार रत्यादि स्थायि-भावों के व्यक्त होने का अभिप्राय है उनका एक दूमरे रूप में (अर्थात् रस रूप में) परिणित होना। रत्यादि भावों का रस-रूप अभिव्यक्ति दुग्ध की दधि रूप में अभिव्यक्ति (परिणति) के सदृश समझी जानी चाहिए, व कि दीपक द्वारा घट-पट की भाँति पूर्वमिष्ट स्थिति के समान। अभिनवगुप्त ने भी 'रस प्रतीत होमे है' का स्पष्टीकरण 'अनंशो पचति अर्घान् भान पका रहे है' के व्यवहार से किया है। विश्वनाथ ने रस के स्वरूप का सूक्ष्म निदिष्ट करते हुए रत्यादि के साथ स्थायिभाव विशेषणका प्रयोग साभिप्राय किया है, क्योंकि किसी रस विशेष (शृंगार) में रतिरूप चित्तवृत्ति स्थायी हो सकती है तो दूमरे रस में रति-रूप चित्तवृत्ति अस्थायी अथवा व्यभिचारी रूप में भी रह सकती है। वस्तुतः वही भाव स्थायीभाव कहा जाता है जो रस रूप में व्यक्त होता है।

### घनंजय का अभिमत

घनंजय ने चंद्रादि विभावो, निर्वेदादि सत्कारियो और रोमांचादि अनुभवो से भावित हुए स्थायीभाव को ही रस माना है।<sup>2</sup> उसकी व्याख्या करते हुए घनिक ने लिखा है कि 'अनिशयोक्तिरूप काव्य व्यापार में समाहित चन्द्रादि विभावो, प्रमदादि आनन्दम्बन-विभावो, निर्वेदादि सत्कारियो और रोमांच, अशु-निसोप तथा कटास आदि अनुभावो से (जो अवातर व्यापार के रूप में पदो के अर्थ हैं) विभावित अर्घान् भावरूपता को प्राप्त स्थायीभाव जब आम्बाड होता है तो उसे रस कहा जाता है।' आचार्य मरुतमुनि ने रत्यादि स्थायीभावो और शृंगारादि रसो के विभावोदि का प्रतिपादन करते हुए उनके पृथक्-पृथक् लक्षण भी निदिष्ट किए हैं, किन्तु घनंजय का मत है कि उनके विभाव आदि की एक-रूपता होने के कारण उन दोनों (रस और भाव) के लक्षण एक ही हैं। वस्तुतः घनंजय को रस का स्वरूप-लक्षण स्थायी भाव की आस्वाद्यता में ही स्वीकार है जितामें विभाव, अनुभाव, सात्विक भाव और व्यभिचारी भाव साधन बनते हैं। उनका कथन है—

विभावैरनुभावैश्च सात्विकैः व्यभिचारिभिः  
आनीयमानः स्वाद्यत्व स्थायी भावो रसः स्मृतः ॥<sup>3</sup>

1. मम्मट : काव्यप्रकाश, 4/27-28

2. दशरूपक : 4/46

3. वही : 4/1

### रसानुभूति का स्वरूप \*

कविराज विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रसभोक्ताओं की योग्यता तथा रसानुभूति का स्वरूप अत्यन्त तत्त्वपूर्ण और सारगर्भित शब्दा में व्यक्त किया है। उनके मतानुसार 'वाच्यानद अथवा नाट्यानद के उपभोक्ता केवल वे ही सहृदय अथवा सामाजिक (प्रेक्षक) हो सकते हैं जिनके हृदय में वाच्य अथवा नाट्य के परिशीलन में मत्त्व का उद्वेग अथवा प्रावर्ष्य हो। मत्वोद्वेग के कारण सहृदयजनो को जो रसानुभूति होती है वह एक ओर 'अखण्ड' 'स्वयंप्रकाश' 'जानदपूर्ण' और 'चिन्मय' बनी जाती है तो दूसरी ओर उसे 'वेदान्तरम्पशङ्कन्य' और 'ब्रह्मास्वादसहोदर भी स्वीकार किया गया है। आचार्य विश्वनाथ ने उस 'सोत्तरचमत्कारप्राण तथा न्याकारवत् अभिन्नता से आस्वाद्यमान' के रूप में भी निरूपित किया है।<sup>1</sup> रस स्वरूप तथा रसास्वाद के विषय में प्रमुख उपर्युक्त विशेषण साथसाथ समुचित और अनुभवसिद्ध है। क्योंकि उनमें वाच्यास्वादन के आनन्द का रहस्य अन्तर्निहित है। विश्वनाथ ने इन विशेषणों का चयन अपने पूर्ववर्ती आचार्यों की मान्यताओं के आधार पर करते हुए उनके निरूपण में अपना निजी वैशिष्ट्य प्रदर्शित किया है। वस्तुतः रसानुभूति के लिए सत्त्वात्मन की अनिवार्यता का उल्लेख पूर्ववर्ती आचार्यों के मत का पुनराख्यान-सा है क्योंकि जब तक सहृदय की मन स्थिति मत्त्वपूर्ण नहीं होती, तब तक यह वाच्यास्वाद का अधिकारी ही नहीं माना जा सकता। 'सत्वोद्वेग' वाच्यास्वादन की प्रक्रिया का भरदण्ड है जिस पर वाच्य की रसमयता अधिष्ठित है। विद्वानों ने मत्त्व शब्द की विवेचना विविध दृष्टियों से की है जिनमें अचान्तर मतभेद होते हुए भी सत्त्वपूर्ण उपनिबन्ध का निश्चिन्त साम्य है। साधारणतया रसास्वाद के प्रसंग में मत्त्व का अभिप्राय है 'मन की एक ऐसी अवस्था जो सहृदय सामाजिकों को घटपटादि वस्तुओं के ज्ञान से विमुक्त अथवा विरक्त बना देती है।' 'सरस्वती यथाभरण' के शेषमें आचार्य भोज ने 'रजस्तमोभ्यामस्पृष्ट मन सरसमिहोच्चते' द्वारा बतलाया है कि मन के उस स्वरूप को 'सत्त्व' कहा जाता है जिसमें रजोगुण और तमोगुण का कोई संपर्क न हो। 'ऐसी मन स्थिति के उद्वेग अथवा प्रावर्ष्य का स्पष्ट अर्थ यही है कि सत्त्व की प्रतिष्ठा से रजोगुण

1. मत्वोद्वेगादखण्डम्य प्रकाशानद चिन्मय ।

वेदान्तरम्पशङ्कन्यो ब्रह्मास्वाद सहोदर ॥

सोत्तरचमत्कारप्राण वैश्वित् प्रमानुभूति ।

स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यत रस ॥

और तमोगुण अभिभूत हो जाते हैं और चित्त में किसी भी प्रकार की दुःखता अथवा संकीर्ण मोहान्धता नहीं रहती। आचार्यों का मत है कि जब विभावादि रूप अतीतिक काव्यायं में सहृदयो के मानस का अन्तर्गत अथवा अभिविदेश हो जाता है, तभी उद्रेक समझना चाहिए। सत्त्वोद्रेक होने पर ही भावकर्मों का अन्तःकरण काव्यरस के भोग का अधिपति होता है, क्योंकि तत्काल वही एकमात्र आनन्दपूर्ण आत्मनवेदन का स्वरूप है।

विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रस को जिन अर्थों में 'अर्घ' कहा है उसका मूल मन्तव्य केवल इतना ही है कि सहृदय जनों को जिन समय रस अथवा काव्यास्वादन का आनन्द उपलब्ध होता है, उस समय उनके अनुभव का विषय विभावादि के पृथक्-पृथक् अनुभवों में स्थित नहीं होता अपितु वह एक आनन्द-घन, चमत्कारपूर्ण और अतीतिक संवेदन-रूप रहता है। रस को स्वप्रकाशता इस तथ्य में निहित है कि रसानुभूति किसी अन्य ज्ञान का विषय न बनकर स्वयम् प्रकाशित होती है। उसके चिन्मय होने का अर्थ यह है कि वह चिद्रूप अर्थात् स्वप्रकाशानन्दरूप है क्योंकि इस प्रसंग में प्रयुक्त 'चिन्मय' पद का 'मयट्' प्रत्यय 'प्राचुर्य' अर्थ का व्यंजक न होकर 'स्वरूप' अर्थ का व्यंजक है। भट्टनाथक ने 'भोग' तथा अभिनवगुप्त ने 'मन्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजसंविद्विश्रान्तिरूप' अनुभव द्वारा इसी तत्त्व को और संकेत किया था कि रसानुभूति 'अर्घ' और स्वप्रकाशानन्दचिन्मय होती है। उनके कथन का भी यही अभिप्राय है कि रस-दशा की सम्भावना सामाजिकी के सत्त्वोद्रेक के कारण होती है और रसानुभूति को एक प्रकार से सहृदय सामाजिकी का साक्षात् आत्मसाक्षात्काररूप कहा जा सकता है जिसकी विद्यमानता में न दो मन की चंचलता रहती है और न उसकी मोहंधिता ही। विश्वनाथ ने आम्हाद को जिस रूप में 'वेद्यान्तरस्पर्श-शून्य' और 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा है उस पर आचार्य अभिनवगुप्त ने रस को जिस अर्थ में 'चर्व्यामाणतैकरार' कहा है, उसी अर्थ में विश्वनाथ ने उसे वेद्यान्तरस्पर्शशून्य माना है। वस्तुतः रसरूप में किसी भी अन्य वेद्यवस्तु का कोई भी अनुबोध या सम्पर्क सम्भव नहीं होता। रस की वेद्यान्तरस्पर्शशून्यता के कारण उसके ज्ञेय-ज्ञातृत्व-भाव का विशेषण नहीं किया जा सकता। कहने के लिए हम भले ही रस को 'ज्ञेय' और प्रमाणा को 'ज्ञाता' कहे किन्तु रस मूलतः एक ऐसा स्वप्रकाशानन्दात्मक आत्मानुभव है जो अपनी वेद्यान्तरस्पर्शशून्यता के कारण 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा जाता है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने की है कि रस ब्रह्मानन्दरूप न होकर उसके सदृश-रूप है तभी तो उसे ब्रह्मानन्द का सहोदर कहा गया है क्योंकि ब्रह्मानन्द में तो विशुद्ध विदानन्दात्मक अनुभव होता है जबकि काव्यानन्द अथवा रसानुभूति में 'रत्यादि-सञ्चलित चिदानन्द-स्वरूप' की अनुभूति रहती है।

विश्वनाथ ने रस की स्वरूप-विवेचना तथा अस्वाद्यता के लिए जो 'लोकौत्तर-चमत्कार-प्राण' विशेषण दिया जाता है, वह अत्यन्त उपयुक्त है। यो तो अनेक आचार्यों ने 'चमत्कार' पद की व्याख्या विविध दृष्टियों से की है और उसे 'अनलम्बित्वादिनिर्मुक्त सवित्' माना है किन्तु इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त का मत सब से अधिक महत्त्वपूर्ण है। उनकी विवेचना से स्पष्ट है कि 'चमत्कार' केवल निविघ्न संवेदन ही नहीं, अपितु अद्भुत 'मोहात्मस्पर्शावेसरूप' भी है जो साक्षात्कार स्वभाव, मानस अप्रयत्नसाय, सत्त्व अथवा स्मृति के रूप में हमारे मानस में प्रस्फुरित होता है। उनका यह मत सर्वथा उचित है क्योंकि चमत्कार के कारण हमें जो विस्मय-मुख मिलता है, वह एक प्रकार का विचित्र आनन्द-बोध ही है। आचार्य विश्वनाथ ने 'चमत्कार' को 'चित्त का विस्तार रूप अपर विस्मय' कहा है जिसमें स्पष्ट है कि वे उसे रस-रूप अनुभव का प्राणतत्त्व मानना युक्तिसयत मानते थे। उन्होंने अपने बृहत्प्रपितामह के संरक्षण में प्रचलित सहृदय-योद्धी के एक बरिष्ठ कवि श्रीनारायण पण्डित का उल्लेख करते हुए लिखा है कि उनके मत से तो चमत्कार ही रस में सारभूत तत्त्व है जिसका अनुभव सर्वत्र किया जाता है। अपनी धारणा में श्री नारायण पण्डित इतने मुदूढ़ थे कि उन्होंने 'चमत्कार' पद पर बल देने हुए समस्त रसों में अद्भुत रस का समावेश मान लिया।<sup>1</sup> नारायण पण्डित का यह मत एक विशेष प्रकार की विवेचना द्वारा व्यक्ति-प्रतिपादित प्रतीत होता है क्योंकि यदि 'चमत्कार' का अर्थ 'अलौकिक और निविघ्न संवेदन' है तो उसके अधिक अन्य कोई भी पद रसानुभूति का व्यञ्जक नहीं हो सकता। ऐसे 'लोकौत्तर-चमत्कार प्राण' रस की सर्वज्ञा केवल वे ही सहृदय व्यक्ति कर सकते हैं जो या तो पूर्वजन्म के सचित पुण्यों के कारण कल्पार्थ के परिशीलन अथवा भावन-नार्य में समर्प हो अथवा रसानुभूति की चेला में जिनमें योगियों की भाँति सभाधि-स्थिति विद्यमान रहे। विश्वनाथ ने रस की 'स्वाकारबदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रस' कह कर एक प्रकार से आचार्य भग्मत के 'स्वाकारद्वाभिन्नोऽपि योचरीवृत्त' का ही समर्थन किया है। आचार्यों का यह रस विषयक दृष्टिकोण अत्यन्त सत्यसचलित हैं क्योंकि उसमें ज्ञाता और ज्ञेय अथवा प्रमाता और प्रमेय की अभिन्नता अन्तर्निहित है जिससे आधार पर कहा जा सकता है कि जिस प्रकार परिणामवादों दार्शनिकों ने मतानुसार ज्ञान और उसके विषय में अमेद होता है, उसी प्रकार रसदार्शनिकों की दृष्टि में भी आस्वाद और आम्वाद विषय 'रस' परस्पर भिन्न न होकर एक ही तत्त्व के

1. रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राज्यनुभूयते ।  
तच्चमत्कारस्यैव सर्वत्राज्यनुभूतो रसः ।

(साहित्य-दर्पण, तृतीयपरिच्छेद)

प्रकाशन है। 'केवल सहृदय सामाजिक ही रसास्वाद करते हैं', इस कथन का रहस्य यह है कि सत्वोद्रेक के कारण केवल सहृदय सामाजिकों को ही स्वप्रकाशा-मन्दस्वरूप आत्मतत्त्व का साक्षात्कार हुआ करता है। साहित्यदर्पण से टीकाकार सर्वदागीश ने भी बुद्धि को म्वात्मरूप-प्रकाशिका कह कर इसी मत का समर्थन किया है।<sup>1</sup>

### स्वरूपबोध के अन्य पक्ष

आचार्यों ने रस का स्वरूप-विलेपण करते हुए उसे और भी अनेक प्रकार के तर्कपूर्ण तथ्यों से स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उनके मतानुसार रस को कारणजन्य कार्य-रूप पदार्थ नहीं कहा जा सकता और न उसे नित्यवस्तु ही माना जा सकता है। यदि रस को कार्य माना जाय तो विभावादि ज्ञान को ही उसका कारण मानना पड़ेगा जो युक्तिमंगत नहीं है क्योंकि रस तो एकमात्र विभावादि-समूहात्मनात्मक संवेदन-रूप है अतः विभावादि का ज्ञान रस का कारण कैसे माना जा सकता है? आचार्य अभिनवगुप्त ने भी स्पष्ट शब्दों में कहा है कि रस न तो कार्य है और न विभावादि का बोध रस का कारण ही माना जा सकता है। यदि ऐसा हो तो विभावादि-बोध के नष्ट हो जाने पर भी रस का अनुभव होना चाहिए। क्योंकि जो कार्य कारणजन्य होते हैं, वे कार्य कारणों के नष्ट होने पर भी विद्यमान रह सकते हैं। विश्वनाथ ने इसी मत को कुछ रूपान्तरित करते हुए प्रस्तुत किया है। उसका आशय यह है कि जिस प्रकार चन्दन आदि के स्पर्श का ज्ञान और उल्लसते प्राप्त होने वाला मुख एक ही संवेदन के विषय नहीं होते, उसी प्रकार रसरूप मुख (कार्य) और विभावादिबोध रूप कारण की भी एक ही समय में स्थिति नहीं हो सकती। चूँकि विभावादिबोध और रसरूप आनन्द एक ही समय में संवसित 'एकघन मुखसंवेदन' के रूप हैं, अतः उन पर कारण-कार्य का त्रिद्वान्त घटित नहीं किया जा सकता। इसके साथ-साथ रस को 'नित्य' मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि विभावादि के परामर्श से पूर्व उसकी प्रतीति ही असंभव है और जब प्रतीति के पूर्व उसका कोई अस्तित्व नहीं तो फिर रस को किस प्रकार नित्य माना जा सकता है? रस को अनित्य स्थिति को ही ध्यान में रखकर आचार्यों ने उसे 'ब्रह्मस्वादमविध' अथवा 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा है क्योंकि यदि उसे ब्रह्मास्वादात्मक कहा जाता तो वह 'नित्यत्व' प्राप्त कर लेता और उसकी निवृत्ति के लिए विभावनव्यापार अथवा काव्य-कृति की कोई

1. मान्योऽनुभाव्यो बुद्धयातस्या नानुभवोऽपरः ।

प्राह्यप्राहकवैधुयात् स्वयं सैव प्रकाशते ।

(साहित्यदर्पण, निर्णयसागर संस्करण, पृ० 72)

आवश्यकता नहीं रहनी। सच तो यह है कि रस की स्थिति नित्य न होते हुए भी अलौकिक और विलक्षण अवश्य है, तभी तो उसे ब्रह्मास्वाद वा सादृश्य प्रदान किया गया है। वस्तुतः वाक्य वा आत्मभूततत्त्व रस एक अनिर्वचनीय विषय है क्योंकि उसके सम्बन्ध में अन्य वस्तुओं की सी सम्भावना नहीं हो सकती। उसे वाक्य अथवा नाट्य की भावना के पश्चान् अद्भुत होने वाली भावी वस्तु कहना भी समुचित नहीं है क्योंकि वह तो वाक्यनाट्य भावना वा ही समवालीन एक साक्षात् स्वप्रकाशानन्दमय अनुभव है। उसे वर्तमान वस्तु मानना भी असंगत है क्योंकि न तो वह कोई वार्थग्य वस्तु है और न ज्ञाप्य वस्तु ही। उसे निर्विकल्पक ज्ञान वा विषय भी नहीं माना जा सकता क्योंकि सदृश्यों के अनुभव से सिद्ध है कि यह विभावादि के परामर्श वा विषय बनता है तथा उसकी अनुभूति आत्यन्तिक सुख-चमत्कार के रूप में मवेदनाजन्य होती है। उसे गविवत्प ज्ञान वा विषय मानना भी युक्तिपूर्ण नहीं है क्योंकि सदिवत्पक ज्ञान या मवेदन की वस्तुएँ (घटपटादि) किसी-न-किसी वाचक पद द्वारा मवेदित की जा सकती है जब कि रस के सम्बन्ध में कोई भी वाचक शब्द प्रयुक्त नहीं किया जा सकता। अभिप्राय यह है कि रस न तो नित्य वस्तु है और न भावी तथा वर्तमान वस्तु ही। वह तो एक ऐना अलौकिक स्वसवेदन-सवेद्य तत्त्व है जिसका न तो बौद्धिक विवेक्षण ही किया जा सकता है और न उसे शब्दवाच्य ही माना जा सकता है। एतन्मयी दृष्टियों से रस की स्थिति 'नोक्तोत्तर वैलक्षण्यमय' प्रतीत होती है। इस विषय में हम आचार्य विश्वनाथ की निम्नलिखित वारि-वाएँ उद्धृत करना आवश्यक समझते हैं जिनमें उपर्युक्त विवेचना वा निष्कर्ष विद्यमान है.—

1. नार्थं ज्ञाप्य स्वमत्ताया प्रतीत्य व्यभिचारतः ।  
 यस्यादेव विभवादिममहात्मनात्मकः ॥  
 तस्मान्न वार्थं नो नित्यः पूर्वसवेदनोज्जितः ।  
 अमवेदनवाले हि न भावोऽप्यस्य विद्यते ॥  
 नापि भविष्यन् सादादानन्दमयस्वप्रकाशरूपवान् ।  
 वार्थज्ञाप्यविलक्षणभावान्तो वर्तमानोऽपि ॥  
 विभावादिपरामर्शविषयत्वात् गवेत्तागम् ।  
 परानन्दमयत्वेन सवेद्यत्वादति स्पृष्टम् ॥

अन्यान्य विशेषताएँ

रस के स्वरूप के सम्बन्ध में कतिपय अन्य विशेषताओं वा उल्लेख करना

भी आवश्यक है जिनमें सर्वप्रथम उल्लेखनीय बात यह है कि वह परोक्ष तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से परे होने के कारण अनिर्वचनीय स्वरूप है। रस को परोक्ष अथवा अतीन्द्रिय मानने में यह कठिनार्थ है कि वह 'साक्षात् अनुभव-स्वरूप' सा प्रतीत होता है किन्तु उसे प्रत्यक्ष रूप भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वह एक ऐसा अलौकिक शब्दज्ञान है जिसकी निष्पत्ति वाच्य अथवा नाट्य में उत्पत्ति विभावादि-ज्ञान द्वारा होती है। साहित्यदर्पणकार ने रस की परोक्षता तथा प्रत्यक्षता का विचार कर उसे अनिर्वचनीय कहना अधिक उपयुक्त समझा है। उनका मत यह है कि वस्तुतः रस एक ऐसा अलौकिक तत्व है जो एकमात्र सहृदय सामाजिकों द्वारा अपने तात्त्विक रूप में संवेद्य समझा जाता है। उसके सद्भाव का सब से बड़ा प्रमाण यही है कि वह सहृदय सामाजिकों की चर्चण अथवा रसना का ही रूप है। रस के 'रम्यमानतामात्रभार' तथा 'चर्वणारूप' होने से सहृदयों के आस्वादानुभव के अतिरिक्त अन्य किसी भी प्रमाण को उद्धृत करने की आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः 'चर्वणा' का अभिप्राय है 'आस्वादन' और 'आस्वादन' का अर्थ है विभावादि संबलित रत्यादि भावों से भावित सहृदय का चमत्कार।<sup>1</sup> सब तो यह है कि स्वप्रकाशानन्दमय रस के अस्तित्व में रमना-रूप प्रतीति के अतिरिक्त अन्य कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता। उसकी अलौकिकता का संकेत तो पूर्ववर्ती प्रघट्टक में किया ही जा चुका है। इस विषय में हमें 'चर्वणैव भगवती स्तसविरस्वरूपादभिन्ने तस्मिन् प्रमाणम्' का ध्यान आता है जिसमें यह कहा गया है कि रस वस्तुतः स्वसवेदन स्वरूप तत्व है जिसका अस्तित्व चर्वणा अथवा रसना से प्रमाणित किया जा सकता है। यह चर्वणा एक प्रकार की अलौकिक प्रतीति है जिसे 'रसब्रह्म की माया' कहना समीचीन प्रतीत होता है।

### रस और आस्वाद का सम्बन्ध

विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रस और आस्वाद का सादात्म्य स्वीकार किया है, यद्यपि व्यवहार में यही कहा जाता है कि 'रस का आस्वाद किया जाता है।' वस्तुतः सहृदय सामाजिक द्वारा अनुभूत काव्य तथा नाटक का आस्वाद विभावादिसंबलित रत्यादि-रूप काव्यार्थ में सम्पृक्त सहृदय सामाजिक के आत्मानन्द का ही आस्वाद है जिससे स्पष्ट है कि रस और आस्वादमें किसी भी प्रकार की कोई भिन्नता नहीं है। 'रसः स्वाद्यते' अर्थात् रस का आस्वादन किया जाता है

1. चर्वणा आम्वादनं । तच्च 'स्वाद' काव्यार्थं संभेदादात्मानन्दसमुद्भवः श्त्युक्तप्रकारम् ।



कथन से रस और आस्वाद की अभिन्नता ही माननी चाहिए क्योंकि रस स्वतः ही अपने स्वरूपभूत अर्थात् अपने से अभिन्न आस्वाद या विषय हुआ करता है। रस और आस्वाद की भेद-बाल्यता 'राहो गिर' अथवा 'राहु का सिर' जैसे उदाहरण से स्पष्ट की गई है जिसका भेदाभेदनिर्णय बर्भकतृप्रक्रिया से बोधगम्य हो जाता है। वस्तुतः रस और आम्वाद में कोई भेद नहीं है। विद्वानों ने 'रस्यमानताभावनारणवात् प्रनाशशारीरादनन्य एव हि रस' यह वर रस और आम्वाद में अनन्य भाव सिद्ध किया है। व्यावहारिक दृष्टि में रस और आम्वाद में जो भेद माना जाता है वह रात्पनिक अथवा उपचारमात्र है। दशरूपनकार घनजय ने भी 'स्वाद' का व्याप्यसंभेदादात्मानन्दसमुद्भव द्वारा रस और आस्वाद को एवता सिद्ध की है।

रस और आस्वाद की एकरूपता मानने पर इन बात की शक्य उत्पन्न होती है कि जब रस अथवा आस्वाद 'स्वप्रदानानन्दस्वरूप सवित्' हैं तो फिर रस को अनुभव का विषय कैसे सिद्ध किया जा सकता है? यह एक विचित्र बात है कि रस अथवा आस्वाद को प्रकाशरूप भी मान लिया जाय तथा प्रकाश अथवा संवेदन का विषय-रूप भी। यदि कहा जाय कि रस आस्वाद व्यजन द्वारा वेद्य है तो भी उचित नहीं है क्योंकि रस अथवा आस्वादकी भाँति व्यजना भी एक ज्ञान विशेष ही है जिससे रस और व्यजना की अभिन्नता प्रतिपादित होती है। रस और व्यजना को एक ही तत्व मानने पर रस को व्यग्य-व्यजना-वेद्य' मानने में कठिनाई हो सकती है क्योंकि रस तभी व्यग्य कहा जा सकता है जब व्यजना उसने एक पृथक तत्व हो। वस्तुतः व्यजक-व्यग्य-भाव प्रदीप और घट जैसी भिन्न वस्तुओं में ही सम्भव है। तो फिर क्या रस को व्यग्य और विभावादि को व्यजक मानना युक्तिसंगत नहीं है? उसका उत्तर देने हुए आचार्यों ने रस की अलौकिकता को पूर्णतया ध्यान में रखा है आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि 'आस्वादन-रूप व्यापार सर्वथा विलक्षण अलौकिक और अनिर्वचनीय व्यापार है जो कारण-हेतु के शून्यत्व तथा ज्ञापक हेतु के ज्ञापित्य व्यापारों में विलक्षण है। वस्तुतः आस्वादात्मक व्यापार में रस अथवा आस्वाद सम्भव है, अतः उसे 'रमना' 'आस्वादन' और 'चमत्करण' आदि विलक्षण शब्दों से सूचित किया जाता है। रस को व्यग्य मानने वाले आचार्यों का मूल अभिप्राय यह है कि व्यजना-वृत्ति को स्वीकार किए बिना काव्यनाट्य के परमार्थभूत रसभावादिरूप अर्थ की प्रतीति हो ही नहीं सकती, क्योंकि उन प्रतीति में अभिधा, लक्षणा तथा तात्पर्या नामक वृत्तियों से काम नहीं चल सकता। 'रस व्यग्य है' इसका स्पष्ट आशय इतना ही है कि वह एक विलक्षण रमनात्मक व्यापार का विषय है और वह व्यापार अनिर्वचनीय व्यजना वृत्ति के अनिश्चित अन्य कोई व्यापार नहीं हो

सकता। विश्वनाथ ने रस को 'ज्ञानरूप' तथा 'व्यंजनावेद्य' कह कर अभिनवगुप्त के उस मत का समर्थन किया है जिसके अनुसार काव्य-नाट्य की अभिधादि शक्तियों में विलक्षण तथा व्यंजना-शक्ति से प्रादुर्भूत रसानात्मक प्रतीति होती है। काव्य और नाट्य की व्यंजना विभाव आदि के साधारणीकरण से लेकर रसनारूप प्रतीति पर्यन्त स्फुरित होती रहती है, अतः 'रस' और 'रसना' रूप प्रतीति में औपचारिक अभेद मान कर रस को व्यञ्जनाजन्य अथवा व्यग्य मान लिया जाय तो उसमें कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

### साधारणीकरण रसास्वाद का प्रमुख माध्यम है

रसास्वाद की भूमिका में साधारणीकरण अथवा तन्मयीभवन का अत्यधिक महत्त्व है। उसके द्वारा इस प्रश्न का उत्तर दिया जाता है कि काव्य अथवा नाट्य में उपस्थापित रामादि नायकों के रत्यादि भावों की उद्बुद्धता के कारण अथवा हेनुरूप सीतादि नायिकाओं के दर्शन अथवा श्रवण से सहृदय सामाजिकों की रत्यादि घामनाएँ किस प्रकार उद्बुद्ध हो सकती हैं? काव्यास्वाद की प्रक्रिया में यह एक ऐसा मौलिक प्रश्न है जिसका उत्तर देने का प्रयत्न अनेक आचार्यों ने किया है। विद्वानों की मान्यता है कि काव्य या नाट्य में वर्णित या अभिनीत विभावों, अनुभावों और व्यभिचारिभावों में साधारणीकरण अथवा विभाव-व्यापार की एक ऐसी लोकोत्तर शक्ति होती है, जिसके कारण सहृदय सामाजिक अपनी वैयक्तिक सीमाओं से ऊँचे उठ कर अपने आपको राम और महावीर जैसे नायकों से अभिन्न मानने लगते हैं और उनकी मनःस्थिति में रावणवध और समुद्रसन्तरण जैसे असाधारण व्यापार साधारणीकृत दशा में अवस्थित हो जाते हैं। यों तो सहृदय सामाजिकों की उक्त मनोदशा के साधारणीकरण में काव्य अथवा नाट्य की व्यञ्जकता बहुत बड़ा आलम्बन होती है, किन्तु उसमें कम महत्त्व उनकी निजी भावयित्री शक्ति का नहीं होता, जिसके जन्मजन्मानारागत मस्कार उन्हें काव्यास्वादन की क्षमता प्रदान करते हैं। काव्य-कृति की व्यञ्जकता और काव्य-रसिकों की सुपात्रता का संयोग रसास्वादायिताओं और मूल पात्रों में एक प्रकार का तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित करा देता है जिसके कारण सामाजिकों की रत्यादि घासनाओं और नायकों के रत्यादि भावों का साधारणीकरण हो जाता है। सब तो यह है कि काव्य और नाट्य के साधारणीकरण व्यापार से सामाजिकों की मनोवृत्ति में समुद्रसन्तरण आदि के प्रति उत्साहादि रूप 'महाभाव' उद्बुद्ध हो जाता है, जिसके कारण वे रसानुभूति करने में समर्थ होते हैं। यदि रत्यादि भावनाओं का साधारणीकरण न हो तो बहुत सम्भव है, सभ्य सामाजिक उनकी स्वात्मगत प्रतीति में व्रीडा अथवा आतंक

आदि का अनुभव करने लगे और उनकी परगत प्रतीति उनके मन में उदानीनता अथवा अरुच्यता के भाव उद्भूत कर दे। वस्तुतः काव्य और नाट्य से अभिव्यक्त रत्यादि भाव न तो स्वगत ही माने जा सकते हैं और न परगत ही। स्वगत मानने में सबसे बड़ी बाधा तो यह आती है कि सामाजिकों के मन में रत्यादि वासनाओं के प्रति एक प्रकार का सम्मोह सा हो जाता है और वे ऐसी झुंझता और स्वार्थपरता में सखिप्त हो जाते हैं जिन्हें पल्लस्वरूप उनमें मानस में अपने आनन्द के अपगम के प्रति भीरता, परिच्छाण के लिये व्यग्रता तथा उसमें अधिच की उपनधि के लिये आवुलता उत्पन्न होना सहज स्वाभाविक है जिनके कारण रम की निष्पत्ति नहीं हो सकती। यदि रत्यादि भावों को परगत मान लिया जाय तो भी रसाम्वाद के मार्ग में बठिनाई आती है क्योंकि रत्यादि भावों को नायकादिगत मानने से सामाजिक का चित्त रागद्वेषाभिभूत हो सकता है, जिसके कारण वाक्यास्वाद के आनन्द में बाधा उपस्थित होने की सहज सम्भावना है।

काव्य अथवा नाट्य में वर्णित अथवा अभिनीत रत्यादि भावों के साधारणीकरण का सर्वप्रथम प्रभाव सहृदय सामाजिकों की चित्तवृत्ति पर पड़ता है। उससे कारण उन्हें इस बात का अनुभव होने लगता है कि काव्य अथवा नाट्य में वर्णित वस्तुएँ अथवा विषय न तो स्वगत कहे जा सकते हैं और न परगत ही। विभावादि का साधारणीकरण होने पर उन्हें ऐसी अनुभूति का आभास होने लगता है कि काव्य अथवा नाट्य में वर्णित वस्तुओं पर न तो वर्णित पात्रों अथवा अनुवायों का अधिकार ही निरूपित किया जा सकता है और न यह भी कहा जा सकता है कि उन पर उनका अधिकार ही नहीं है। साथ ही साथ वे यह भी निश्चय नहीं कर पाते कि उन वस्तुओं के वर्णनाभिनय से उनका भी कोई सम्बन्ध है अथवा नहीं। वस्तुतः साधारणीकरण की स्थिति में सहृदय-सामाजिकों की मनोदशा विचित्र और लोकोत्तर सी हो जाती है, जिसके कारण काव्य-वर्णित वस्तुएँ स्वगत तथा परगत की भेदभावना में विनिर्मुक्त होकर सर्वसामान्योच्य अधिनार की वस्तुएँ बन जाती हैं। उस समय काव्य अथवा नाट्यापित वस्तुओं के प्रति प्रभाना के हृदय में साधारणीकरण का भाव परिपुष्ट होकर उसे रसामक अनुभूति कराने में समर्थ हो जाता है। विभवनाय का मत है कि लोकगत रत्यादि भावों के कारण कार्य और सहकारी तत्व जब काव्य अथवा नाट्य के क्षेत्र में अवतीर्ण होते हैं तो वे विभावन, अनुभावन तथा व्यभिचरण का लोकोत्तर ध्यापार आरम्भ कर देते हैं, जिसके कारण उनका अलौकिकत्व किसी भी प्रकार का कोई दोष न होकर गुण ही समझा जाता है। वस्तुतः 'विभावन' को काव्य अथवा नाट्य का ऐसा ध्यापार माना जा सकता है

जिसमें इस बात की शक्ति अनिहीत है कि वह सामाजिक के हृदय में अवस्थित रत्यादि वासनाओं को विशेष रूप से आस्वादानुरण का सामर्थ्य प्रदान कर सके। काव्य का 'अनुभावन व्यापार' अकुरित रत्यादि वासनाओं को तत्काल ही रसादिरूप में पल्लवित कर देता है तो व्यभिचरण-व्यापार विभावन से अंकुरित तथा अनुभावन से पल्लवित रत्यादि वासनाओं को सम्यक् रूप से पुष्ट बनाया करता है। इस प्रकार लौकिक दृष्टि से जिन्हें कारण, कार्य और सहकारी कहा जाता है, वे रसोद्बोध की दृष्टि से विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव का रूप धारण कर अपने समस्त सवासित रूप में 'कारण' बन जाते हैं। चूंकि रसास्वाद की वेला में ममत्व और परत्व की कोई भावना नहीं होती, अतः विभाव आदि तीनों व्यापार पृथक्-पृथक् रूप से रसाभिव्यक्ति न कराते हुए व्यञ्जना नामक एक ही शक्ति में इस प्रकार सबलित हो जाते हैं कि उसके कारण प्रयत्नक रस की भाँति अपूर्व प्रकार की आनन्दानुभूति होने लगती है।

### रसास्वाद का धैसक्षण्य

विद्वानों ने जिस आनन्दाकार चित्तवृत्ति को रसचर्बणा कहा है वह शब्द के व्यञ्जना-व्यापार से उत्पन्न होने के कारण 'शब्दबोधरूपा' है तथा अपरोक्ष सुख के आलम्बन के कारण 'प्रत्यक्षरूपा' है। नैयायिकों ने शब्दबोध की गणना परोक्ष ज्ञान में करते हुए प्रत्यक्षबोध के साथ उसका अन्तर्विरोध निरूपित किया है, किन्तु वेदातियों ने 'तत्त्वमसि' जैसे सुप्रसिद्ध श्रुतिवाक्यों के आधार पर जोव और ब्रह्म में ऐक्य बुद्धि मानकर उस बुद्धि को शब्दजन्य होने के कारण 'शब्द' तथा अपरोक्ष ब्रह्मविषयक होने में 'प्रत्यक्षरूप' माना है, जिसके आधार पर तत्त्वदर्शी काव्यशास्त्रियों ने भी रसचर्बणा को 'शब्द' तथा 'प्रत्यक्ष' दोनों रूपों में स्वीकार किया है। इस प्रकार की रसविषयक मान्यता का समर्थन अभिनवगुप्त तथा मम्मट आदि आचार्यों की विवेचना से भी किया जा सकता है।

यों तो काव्यास्वादन का आनन्द 'ब्रह्मानन्द से भिन्न' तथा लौकिक कारणों से उत्पन्न होने के कारण 'चित्तवृत्तिविशेषात्मकलौकिक आनन्द' रूप ही है, किन्तु उसे सक् और चंदनादि उपभोगजन्य लौकिक सुखों से वितक्षण ही समझना चाहिए। इसका कारण यह है कि अन्य लौकिक सुख 'अंतःकरण की वृत्तियों से युक्त चैतन्य स्वरूप' होते हैं जब कि रसरूप काव्यानन्द अंतःकरण की वृत्तियों से युक्त चैतन्यस्वरूप न होकर शुद्ध चैतन्य स्वरूप है और उस आनन्द की अनुभूति के समय प्रभाता की चित्तवृत्ति आनन्दरूप में ही परिणत हो जाती है। उस चित्तवृत्ति को रसात्मक आनन्द की अनुभूति का अवच्छेदक या इयत्ताप्राहक धर्म भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह आनन्द अनवच्छिन्न और द्वयतारहित होने

के कारण लौकिक भुयो को जपेक्षा विनक्षण होता है। बाव्यानन्द को इसी विलक्षणता को ध्यान में रख कर मम्मट तथा अभिनवगुप्त आदि आचार्यों ने भग्नावरणचिद्विद्विष्ट इत्यादि स्याधिभावों को ही 'रस' कहा है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि चैतन्यविषयीभूत रत्यादि को रस न मान कर ऐसे आवरणभूत शुद्ध चैतन्य को ही 'रस' मानना चाहिए जिसमें विषय रत्यादि स्याधिभाव हों। ऐसा मानने में 'रसो वै म' रत्यादि श्रुतिवाक्यों का भी विरोध नहीं हो सकेगा।

आचार्यों का मत है कि काव्य-रस का आस्वादन अनुमिति अथवा स्मृति द्वारा भी नहीं किया जा सकता। इसका कारण यह है कि रसादिभूत ध्वन्यायं के अनुभेद होने में जितने भी हेतु उपस्थित किये जाते हैं वे मद्हेतु न होकर हेतु-भासमान हैं। चूँकि रस का स्वरूप साक्षात्कारमय होता है, अतः उस पूर्वानुभव का सम्भार प्रबोधरूप स्मरण भी नहीं कहा जा सकता। चन्तुन साक्षात्कार और मस्वार-प्रबोध में जा अन्तर है, वही अन्तर रसमानतासार रस तथा रत्यादि की स्मृति में है। इस प्रकार की मान्यता रखने वाले विद्वानों ने व्यक्ति विवेकवार आचार्य महिममट्ट को उस मान्यता का खण्डन किया है जिसमें अनुमान रसादि की प्रतीति एक प्रकार की अनुमिति ही है। इन विद्वानों का मत है कि रसानुमिति और रसाभिव्यक्ति को एक ही वस्तु निश्च नहीं किया जा सकता क्योंकि केवल अनुमान द्वारा स्वप्रकाशनन्दस्वरूप और सहृदयहृदयसवेद्य रस की सिद्धि सम्भव नहीं है। मन्व भी यह है कि रस-प्रतीति की सिद्धि अनुमान प्रक्रिया से करने पर हेतु में व्यभिचार हा जाता है जिसमें 'व्याप्तिग्रह' की सम्भावना नहीं रहती तथा हेतु की सिद्धि भी नहीं होती। वास्तव में रामादिगत रत्यादि की प्रतीति और रस अथवा बाव्यानन्दन की चमत्कारात्मक अनुमिति में 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र महित' मद्ग्य व्याप्ति' ही नहीं होती। काव्य और नाट्य के ऐसे अनेक पाठक और प्रेक्षक (मीमांसक और वैयाकरण आदि) होते हैं जिन्हें काव्य-नाट्य-नमस्ति विभावादि की प्रतीति से रामादिगत रत्यादि की प्रतीति तो अवश्य होती है, किन्तु रामादि चमत्कार नहीं मिलता। सहृदयहृदय-सवेद्य रस की सिद्धि में रामादिगत रत्यादि की प्रतीति को भी हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि यहाँ न तो किसी प्रकार की व्याप्ति का निश्चय सम्भव है और न उसमें पक्षवृत्ति ही निर्धारित है। चन्तुन यहाँ तो केवल हेतुमान है। अनुमानवादी आचार्यों ने जिन अनुमान-प्रक्रिया का आश्रय लेकर रसानुमिति की सिद्धि करने का प्रयत्न किया है, वह युक्तिमय नहीं है। चूँकि रामादिगत रत्यादि भाव की प्रतीति में 'सहृदयहृदयसवेद्य साक्षात्कृत निर्भररस' की हेतुता नहीं रहा करती, अतः रस नामक पदार्थ अनुभव न होकर एकाततः अभिव्यक्त

अथवा रमणीय काव्यार्थ होता है। इतना ही नहीं, व्यजनावादियों की दृष्टि में तो वस्तु अथवा अलंकाररूप प्रतीयमान अर्थ भी अनुभेय नहीं होता अपितु अभिव्यंग्य ही होता है।

आस्वाद्यता के आलोक में 'महारस' की अनुभूति

आम्वाद्यता अथवा रस-चर्वणा रस का भेदक लक्षण है। उसके कारण रस की प्रतीति अन्य प्रतीतियों से भिन्न होती है। आम्वाद्यमानता अथवा चर्वणात्मकता की दृष्टि से सभी रस तथा भाव एक ही हैं जिन्हें अभिनवगुप्त ने 'सामान्य रस' अथवा 'महारस' की गजा दी है। शृंगारादि रस उस महारस के 'विशेष निष्पन्न' कहे जा सकते हैं। एक ही 'महारस' के ये विशेष भेद विभावानुभावों के मयोग-विशेष के कारण होते हैं, किन्तु विभावानुभावादि का संयोग केवल निरपेक्ष नहीं होता। लौकिक दृष्टि से उसे किसी संचारी अथवा स्थायी भाव का अभिव्यजक होना ही चाहिए, जिसके अनुरूप सामान्य रस के भाव तथा 'विशेष रस' संज्ञक दो भेद किये जाते हैं। भावों में उदय, सधि, शांति और शबलता यदि अवस्थाविशेषों के कारण जब 'चर्वणाध्यापार गोचरभाव' आस्वाद्य बनते हैं तो उनके अनुरूप भावोदय, भावसंधि, भाव-शांति और भाव-शबलता आदि भेदों की सृष्टि होती है। इसी प्रकार विशेष रसों में जहाँ रति, उत्साह, शोक और हास आदि स्थायी भाव आम्वाद्य होते हैं तो उनके अनुरूप शृंगार, वीर, करुण और हास्य आदि विशेष रस निष्पन्न होते हैं। जहाँ स्थायी भाव आस्वाद्य होता है वहाँ व्यभिचारी भावों की निरपेक्ष आस्वाद्यता नहीं रहती। स्थायी भावों की आस्वाद्यता में रसध्वनि होती है, किन्तु जहाँ व्यभिचारी भाव स्वतन्त्र रूप से आम्वाद्य रहता है, वहाँ भावध्वनि होती है। भावध्वनि के अधिक स्थल मुक्तक काव्य में रहते हैं जहाँ व्यभिचारी भाव भी निरपेक्ष रूप में आस्वाद्य हो सकता है। मुक्तक द्वारा रसास्वादन प्राप्त करने के लिए काव्य-भावक में विशेष प्रकार की योग्यता बाध्य है जिसका कारण यह है कि उसमें सामान्यतः भाव-प्रतीति स्वतन्त्र रूप से आस्वाद्य होती है तथा विभाव, अनुभाव और संचारी भावों का भी पूर्ण वर्णन नहीं रहता। उसमें कहीं तो विभावों का प्राधान्य रहता है और कहीं अनुभावों का। ऐसी स्थिति में मुक्तक काव्य के आस्वाद्यता को अनेक बार पूर्वपर संदर्भों की परिकल्पना करते हुए कवि द्वारा अर्थात् किन्तु आस्वाद के लिए आवश्यक अर्थों का संयोग करना पड़ता है जिनकी निष्पन्नता में ही उसे रस-प्रत्यय हो सकता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि नाट्य अथवा प्रबन्ध काव्यों में इस प्रकार की परिकल्पना का प्रयत्न अपेक्षित नहीं होता, क्योंकि नाट्य में तो रसनिष्पत्ति के प्रत्यक्ष अवसर रहते हैं तथा प्रबन्ध काव्यों में भी विभावानुभावों का समुचित

संयोजन होने पर नाट्य के समान ही स्तोत्रार्पण की प्रत्यक्षवत् कल्पना की जा सकती है। भुक्तक काव्य की स्थिति उनमें कुछ भिन्न है जिसका मंत्रित उपर्युक्त पंक्तियों में किया जा चुका है। कारण यह है कि नाट्य, प्रबन्ध और भुक्तक आदि सभी प्रकार के काव्या में रचना-व्यापार गोचरता अथवा 'अस्वाद्यता' सतक धर्म अनुभूत रहते हैं जिन्हें तात्त्विक अदृष्टता में ग्रहण करते हुए जमि-नवगुप्त ने उचित ही कहा है कि रम और भावादि सभी प्रकार के काव्यार्थ एक ही 'महारस' के निदर्शन हैं।

## काव्य-रस का अधिष्ठान

काव्य-रस के आस्वादन की प्रक्रिया में एक महत्वपूर्ण प्रश्न यह भी है कि उससे उपलब्ध आनंद का मूल स्थान कहाँ माना जाए ? इस प्रश्न का सम्बन्ध रस-निष्पत्ति के साथ अनिवार्यतः जुड़ा हुआ है और सभी आचार्यों ने यथामति एतद्विषयक विमर्श भी किया है जिससे अनेक प्रकार की उल्लेखनीय उपलब्धियाँ होती हैं ।

भारतीय काव्यशास्त्र के अनुशीलन से प्रकट है कि अद्यावधि उपलब्ध शोध-सामग्री के अनुसार सर्वप्रथम इस प्रश्न की ओर भरतमुनि का ध्यान आकृष्ट हुआ था । उन्होंने नाट्यशास्त्र की विवेचना करते हुए रस का स्थान 'नाट्य' में निर्धारित किया और बतलाया कि जब रसमंच पर विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का संयोग स्याद्विभाव के साथ होता है तो रस की निष्पत्ति होती है । उनकी मान्यता के अनुसार रस की स्थिति विषयगत है और नाट्य ही उसका आधार है क्योंकि वही पर रस की संसृष्टि होती है । उनके मतानुसार रस आस्वाद्य है क्योंकि उसका आस्वादन कर सहृदयजन आत्म-विश्वाति प्राप्त करते हैं ।

**नाट्य के साथ-साथ काव्य भी रस का अधिष्ठान है**

भरतमुनि ने मुख्यतः नाट्य में ही रस का स्थान माना था, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि नाटकवत् प्रतीत होने वाले काव्य में रस नहीं होता । आचार्य भट्ट तौत का अभिमत है कि काव्यार्थ के विषय में भावना के बल से प्रत्यक्षकल्प संवेदना के उत्पन्न होने पर काव्य में भी रस का उदय हो जाता है । उन्होंने अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'काव्य-कौतुक' में लिखा है कि उन सर्गबद्ध काव्यों से भी रस का आस्वादन सम्भव है जो प्रयोग अथवा अभिनय को समापन्न न कर सकें । वस्तुतः वर्णन-शैली के विस्तार तथा प्रौढ़त्व के कारण मुष्टु रूप में अंकित किये गये उद्यान, कान्ता और चन्द्र आदि विभाव प्रत्यक्षवत् ही प्रस्फुटित होते हैं जिनकी रस-चर्चणा असंदिग्ध है । आचार्यों का कहना है कि सर्गबद्ध काव्य में भी गुण और अलंकारों के सौन्दर्यातिशय के द्वारा रस की चर्चणा होती है । इस



विषय से आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि, 'वाच्य भी मुख्यतः दशरूपकात्मक ही होता है क्योंकि उसमें उचित भाषा वृत्ति, वाङ्मय एवं नेपथ्य आदि द्वारा रस-वत्ता का पूर्णता प्राप्ति होती है।' ऐसा प्रतीत होता है कि अभिनवगुप्त ने मन से नाट्य के प्रति विशेष माहृषा या जिसका कारण वे उसे अन्य काव्यों की अपेक्षा उच्चतर गुरुता प्रदान करते रहे। उन्होंने लिखा है कि संगवध आदि से युक्त महावाच्य 1म नायिका आदि स्त्री पात्र भी ससृष्ट भाषा का प्रयोग करते हैं जिनसे जनक प्रजाय का अनौचित्य अर्थात् रममग का कारण उपस्थित हो जाता है। यन्तुत इस विषय में य आचार्य वामन की विचारधारा के समर्थक हैं तभी तो उन्होंने महावाच्य और मुक्तक काव्या के अभिधजन-मीन्दय की प्रशंसा करते हुए भी उन्हें दशरूपका की अपेक्षा हीन कोटि का स्वीकार किया है। उनके मतानुसार 'हृदय-सवाद के तारतम्य की अपेक्षा से नाट्य के श्रोता तथा प्रतिपत्ता की आत्मस्फुरणा या अनुभूति उससे स्पुष्ट तथा जम्पुष्ट आदि भेदा से अत्यन्त विविध प्रकार की होती है।' इस प्रसंग में हम उनके अभिमत का वह अर्थ उद्धृत करना चाहते हैं जिनमें उन्होंने बताया है कि नाट्यशास्त्र सहृदय और अगहृदय दाता का उपकारक है और नाट्य मही रस होता है, लोक में नहीं। वस्तुतः नाट्य के प्रति उनका दृष्टिकान अत्यन्त उदार है, तभी तो वे वाच्य को भी सन्ध्यगादि से रहित नाट्य ही मानते हैं। उनका कथन है—

'तत्र य स्वभावतो निर्मलमुकुरहृदयान्त एव समारोचितमोघमोहाभिनाय-परव्यशमनो न भवति। तथा तथाविधदशरूपकावर्णनमय साधारणरगनात्मक-चर्चणभात्या रसचया नाट्यनक्षण स्पुष्ट एव। ये तु तथाभूतास्तेषा प्रयसोचित-तथाविधचर्चणाताभाय नटादिप्रतिना स्वगत प्राधमोव-दिसकटहृदयप्रथिमजनाय मोतादिप्रक्रिया च मुनिता विरचिता। सर्वानुसाहक हि शास्त्रमिति न्यायात्। तेन नाट्य एव रसा न नाव इत्यर्थं। वाच्य च नाट्यमव।'<sup>2</sup>

### परवर्ती आचार्यों के अभिमत

भरत के परवर्ती आचार्यों ने यद्यपि रस निष्पत्ति और रस-स्थान का विमर्श करते हुए भरतमुनि की मूल पृष्ठभूमि का परिचयाग नहीं किया, तथापि उनका विचयन नाट्य के म्यान पर वाच्य को अपना माध्यम बनाकर व्यक्त हुआ। इन आचार्यों ने वाच्य को शब्दार्थमय कह कर रस की स्थिति वाच्य के शब्दों और अर्थों में मानी और उसका सम्बन्ध वाच्यानकारा से भी उपनिबद्ध कर दिया। इन आचार्यों की प्रारम्भिक र्थणी में आचार्य मामह और दण्डी आदि की गणना की जा सकती है, जिनमें अन्वकारवाद के प्राधान्य से रस की मौल सत्ता प्रदान

की ओर उसे 'रसवत्' अलंकार के रूप में ही विवेचित करना युक्तिमग्न समझा। ऐसे आचार्यों के मतानुसार शब्दार्थमय काव्य ही रस का स्थान है, जिसका आस्वादन कर मूहृदय प्रभाता 'प्रीति' अथवा आनन्द की अनुभूति करते हैं।

भारतीय काव्यशास्त्र की विकासोन्मुख परम्परा में यह एक अत्यन्त उल्लेखनीय विषय है कि ज्यों-ज्यों यहाँ के साहित्य-ज्ञान की सर्जना और चर्चणा में भारतीय मनोविदों की मेधाशक्ति अधिकाधिक काव्योन्मुख होती गई, त्यों-त्यों रस-निष्पत्ति और रस-स्थान के तात्विक विवेचन का विषय भी अधिकाधिक गम्भीर और महत्वपूर्ण बनता गया। इस विषय में आचार्य भट्ट लोल्लट, भट्टशकुल, भट्टनायक, अभिनवगुप्त और पंडितराज जगन्नाथ के मत विशेषरूप से उल्लेखनीय हैं जिन्होंने नाट्य विवेचित रस-विमर्श को विभिन्न दर्शनो के परिप्रेक्ष्य में निरूपित कर उनका स्थान निर्धारित किया है। इन मतों में सर्वप्रथम उल्लेखनीय मत आचार्य लोल्लट का है जो अनुकार्य में रस की स्थिति स्वीकार करते हुए इस सिद्धान्त की स्थापना करते हैं कि रामादि मूल-पात्र ही रस के आस्वादिता हैं जिनका गौण रूप से अभिमान कर नटादि अनुकर्ता भी आस्वाद लेते हैं। उनके मत से मूहृदय सामाजिक रस की अनुभूति तो नहीं करता, रसात्मक स्थिति का साक्षात्कार कर चमत्कार का अनुभव अवश्य करता है। लोल्लट का मत मूलतः 'मीमांसा' दर्शन पर आधारित है और उनके विचार से निष्पत्ति का अर्थ 'उत्पत्ति' तथा 'सयोग' का अर्थ 'उत्पाद्य-उत्पादक सम्बन्ध' है। उनके मत का जो नवीन विमर्श हुआ है उसके अनुसार सयोग का अर्थ 'उपचेय-उपचायक सम्बन्ध' तथा 'उत्पत्ति' का अर्थ 'उपचिति' करना अधिक युक्तिमग्न माना जाता है। लोल्लट के मत का माराश इतना ही है कि रस का वास्तविक स्थान अनुकार्य अथवा मूल पात्र का हृदय है जिसका गौण रूप से नट के चित्त में आरोप होने के कारण तज्जन्य चमत्कार से मूहृदय के चित्त में भी उसकी कलात्मक प्रतीति होती है।

भट्ट लोल्लट ने रस की स्थिति अथवा उनके अधिष्ठान का जो विमर्श किया है, उसका व्यावहारिक पक्ष अनेक दृष्टियों से अपूर्ण है जिसकी विसंगतियों का अनुभव कर आचार्य शकुल ने अपनी नवीन स्थापना प्रस्तुत की है। शकुल का प्रतिपादन न्यायदर्शन पर आधारित है तथा वे 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अनुमिति' तथा सयोग का अर्थ 'अनुमाप्य-अनुमापक-सम्बन्ध' करते हैं। उनके दर्शन को बौद्धों की न्यायमीमांसा की आधारशिला पर विवेचित करते हुए नवीन आचार्यों ने 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अनुवृत्ति' तथा सयोग का अर्थ 'अनुकार्य-अनुकारक सम्बन्ध' के साथ संयोजित कर रस स्थिति का निर्धारण करने का प्रयास किया है। शकुल

का बचन है कि जब रामादि मूल पात्रों का जगित्व ही नहीं है तो उनके द्वारा अनुभूत रस की सत्ता वर्तमान में कैसी सम्भव है? ऐसी स्थिति में वे अनुकृत स्थायि-भाव को ही रस की मज्ञा प्रदान कर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जब नटादि अनुकर्ता अपने कौशल एवं अभ्यास द्वारा स्थायिभाव का सफल अनुकरण करते हैं तो सहृदय प्रेक्षक उनके द्वारा अनुकार्य के स्थायिभाव का अनुमान कर रस-सिद्धि कर लेते हैं। इस मत के अनुसार नट की रस का वर्त्ता अथवा स्थायिभाव का अनुकर्ता अवश्य कहा जा सकता है, किन्तु उसका आस्वादिगता अथवा अनुभववर्त्ता नहीं। वास्तव में नट का कार्य अथवा अभिनय ही रस का स्थान है जिसका अनुमान सहृदय सामाजिक अपने सामात्मक सम्भार तथा नटाभिनय-कौशल द्वारा करते हैं। शूद्र का यह अभिमत भरतमुनि की मान्यता का एक प्रकार का पुनराख्यान है जिसमें अभिनय पर विशेष बल दिया गया है जबकि भरत मुनि के अनुसार रस की सिद्धि में कवि-कर्म और नट-कर्म के समन्वय का अधिक आग्रह है। इस मत के अनुसार भी रस आस्वाद न होकर आस्वाद्य, तथा विषयिगत न होकर विषयगत है, यद्यपि उसके लिए प्रयुक्त 'अनुमान' पद से उसकी विषयिगत स्थिति का भी घूमित आभास अवश्य मिल जाता है।

### धनजय की धारणा

रसास्वाद और उसके भोक्ता के विषय में दशरूपकार धनजय का स्पष्ट मत है कि 'अपन स्वागत्य के कारण ही स्थायिभाव रस बनता है और वह रसिक में ही विद्यमान रहता है, अनुकार्य में नहीं, यद्यपि रसिक की सत्ता ही विद्यमान सत्ता होती है। अनुकार्य तो केवल वृत्त है जो भूतनाम में वर्तमान था अतः उसमें रस की स्थिति मानना उचित नहीं है।<sup>1</sup> इस प्रकार धनजय के विचार से 'वाच्य अनुवाच्यपरक' न होकर रसिक परक होता है क्योंकि रसिक वर्तमान है। रस की प्रतीति लौकिक दर्शन को ही हो सकती है जो 'स्वरमयी समुक्त' है और जो प्रसगागत व्रीडा, ईर्ष्या, राग और द्वेष आदि सत्चारियों का दर्शन करता है। अतः रस अनुवाच्यवर्त्ता न होकर दर्शकवर्त्ता ही होता है।<sup>2</sup>

धनजय के मत का स्पष्टीकरण करते हुए यह कहा जा सकता है कि उन्होंने वाच्यार्थोपप्लावित रति आदि म्यायी भावा की रसिकवर्त्ता माना है क्योंकि रसिकजन ही 'निर्भर आनन्द' की सत्ति के आस्वाद्यस्वरूप रस की प्रतीति करते हैं। रस की अनुवाच्यवर्त्ता मानने पर यह प्रश्न सहज भाव से उत्पन्न होता है कि

1. दशरूपरम् 4/38

2. वही 4/39

जब रामादि अनुकार्य भूतकाल में विद्यमान थे तो उनमें वर्तमानकालीन काव्य की आम्बावमानता का रूप कैसे माना जा सकता है ? यदि यह कहा जाए कि शब्दो-पहित रूप से 'अवर्तमान का भी वर्तमान के समान अवभास' हो सकता है तो भी हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उम अवभास का अनुभव काव्यरसिक सहृदयजन ही करते हैं, अतः हमारे आस्वाद के विभाव के रूप में रामादि अनुकार्यों का वर्तमानवत् अवभास ही इष्ट है। सच तो यह है कि कवि द्वारा काव्य का प्रवर्तन रामादि पात्रों के हृदय में रसोपजनन के हेतु नहीं किया जाता अपितु वह सहृदयों के आनंद के लिए किया जाता है, अतः यही कहना समीचीन है कि काव्य-रस सर्वद्व 'ममस्त-भावक-स्वगवेद्य' होता है। यदि यह माना जाए कि शृंगारादि रसों की निष्पत्ति रामादि अनुकार्यों में ही होनी है तो उनका अभिनय देखकर प्रेक्षकों को केवल यही प्रतीति होगी कि स्वकातासयुक्त भावकादि ही शृंगारयान् हैं और उस परिस्थिति में उनमें रस का आम्बादन न होकर केवल सज्जा, असूया और अनुराग के अपहार की इच्छा उत्पन्न होगी जिससे रसादि की ध्वंग्यता अपास्त हो जायगी। अतः धनञ्जय के मत से भी यही मानना समुचित है कि रस विभावादि के द्वारा प्रेक्षक अथवा सहृदय में ही भावित होते हैं।

### भट्ट नायक और अभिनवगुप्त के विचार

रस की स्थिति अथवा उसका स्थान निर्धारित करने के प्रसंग में किये गए तत्त्व-विमर्श में आचार्य भट्ट नायक का मत विशेषतः उल्लेखनीय है क्योंकि प्राप्त सामग्री के आधार पर सर्वप्रथम उन्होंने ही रस का स्थान सहृदय के चित्त को निर्धारित किया था। उनके विचारों का मूल सूत्र इतना ही है कि जब सहृदय का स्थायिभाव साधारणीकृत विभावादि द्वारा भावित होता है तो वही रस जन जाता है। उनका मत साम्य दर्शन पर आधारित कहा जाता है जिसके अनुसार 'निष्पत्ति' का अर्थ 'मुक्ति' तथा संयोग का अर्थ 'भोज्य-भोजक सम्बन्ध' है। नवीन विचारकों ने उसका विश्लेषण मोमांसा अथवा 'शैवाङ्गीतवाद' के आधार पर करते हुए निष्पत्ति का अर्थ 'भाविति' तथा संयोग का अर्थ 'भाव्यभावक सम्बन्ध' किया है। भट्ट नायक की मान्यता का मूल अभिप्राय यह है कि काव्य में भावकत्व व्यापार द्वारा सहृदय के चित्त में सत्वगुण का प्राधान्य और सत्वेतर गुणों का मांघ हो जाता है जिसके कारण वे व्यक्तिगत सबधों से मुक्त होकर ऐसी स्थिति प्राप्त कर लेते हैं जो ऐन्द्रिय विकारों से रहित होने के कारण उन्हें रस का भावन कराती है। वस्तुतः सहृदयों के भावित हृदय के स्थायिभाव की परिणति ही रस-रूप में होती है जिसके कारण वे आनन्दमय विभ्रान्ति का अनुभव सा करने लगते हैं तथा उम अनुभूति में भोजकत्व शक्ति का भी संयोग रहता है जिसके द्वारा 'रस-भोग' की सिद्धि होती है।

रस की स्थिति निर्धारित करने में सर्वाधिक प्रामाणिक मत आचार्य अभिनवगुप्त का माना जाता है जिन्होंने अनुसार तत्त्वतः रस आस्वाद्य न होकर आन्वाद्य-रूप है जिसे व्यावहारिक दृष्टि से भले ही आस्वाद्य कह दिया जाय। उन्होंने रस का 'रत्यादिविशिष्ट सापाधिक आत्मानन्द' की मज्ञा प्रदान कर उसका स्थान सद्दय का चिन् या आत्मा माना है। यद्यपि अभिनवगुप्त के मत में भरत भुक्ति के प्रति अपार आस्था है और वे मुनि-वचन को प्रमाण मान कर ही चने हैं तथापि उन्होंने उस विवेचन को जो तार्किक स्वरूप प्रदान किया है, वह निश्चय ही उनकी प्रतिभा का परिचायक है। या तो उनका मत वेदान्त-दर्शन पर आधारित नहीं जाना है, किन्तु गम्भीर दृष्टि से विवेचन करने पर उसका मूल आधार 'शैवद्वैत' ही सिद्ध होता है जिसके अनुसार 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अभिव्यक्ति' और मयोंग का अर्थ 'ध्वन्द्वजन्य सवध' है। कहने की आवश्यकता नहीं कि अभिनवगुप्त ने जिन दार्शनिक प्रतिपत्ति द्वारा रस-मीमांसा की है उसे शिवर वेदान्त के साथ मयोजित कर पंडितराज जगन्नाथ ने उसे नवीन दृष्टि प्रदान करने का उपक्रम किया है जिसके अनुसार वे 'भग्नावरणचिद्विशिष्टो रत्यादि' अर्थात् अज्ञानरूप आवरण में मुक्त शुद्ध चैतन्य के विषयगत रत्यादि स्थायी भाव को ही 'रस' न माना कर 'रत्यादवच्छिन्ना भग्नावरणा चिदेव रस' अर्थात् रति अदि स्थायी भाव में विशिष्ट आवरणमुक्त शुद्ध चैतन्य को ही 'रस' की सत्ता प्रदान करना सर्वतोभावेन समुचित समझते हैं। अभिप्राय यह है कि भारतीय वाच्यशास्त्र में रस का स्थान अथवा उसकी स्थिति का निर्धारण करने के अनेक सद्-प्रयत्न हुए हैं जिनकी भूमिका में भारतीय चिन्तन और ज्ञान की चिरतन और अखण्ड परम्परा का सुविशाल और गहान् इतिहास सुरक्षित है।

### रस के अधिष्ठान का व्यावहारिक पक्ष

प्रश्न होता है कि रस अथवा वाच्यानन्द के विषय तथा स्थान के विवेचन में भारतीय आचार्यों ने जो ऊहापोह किए हैं, उनका हमारे जीवन के व्यवहारिक पक्ष से क्या सम्बन्ध है? क्या रस का स्थान एवान्तिक विषयगत है अथवा विषयगत? क्या कोई ऐसा स्थल भी है जहाँ रस प्रकार की मान्यताओं का समीकरण हो जाता है? रस अथवा वाच्यानन्द का सिद्धान्त क्या भारतीय जीवन तथा दर्शन पर ही घटित है अथवा उसे विश्वजनीन सत्य के रूप में भी स्वीकार किया जा सकता है? उस सिद्धान्त में क्या ऐसे तथ्यों का भी स्थान है जो आधुनिक मनोविज्ञान के शुभमुद्द ज्ञान की परम्परा में अधिष्ठित होकर हमें नवीन दृष्टि दे सकते हैं अथवा वे एतन्मात्र इतिप्रसन्न और देशकाल की सीमाओं में बाध होकर ही वाच्यानन्द की विवेचना करते हैं? इसी प्रकार के अनेक प्रश्न आधुनिक विचारक तथा साहित्यानुशासक के सम्मुख उपस्थित होते हैं जिनका

विगर्भ किए बिना रस-सिद्धान्त को सर्वथा गुणाह्य रबीकार करने में अनेक विद्वानों को आपत्ति है। इस सिद्धान्त को पूर्वाग्रहदंशित कर ऐसी अनेक समस्याओं को भी जन्म दिया गया है जो तार्किक दृष्टि से अपना कोई महत्वपूर्ण अस्तित्व नहीं रखती। उन समस्याओं के विवेचन तथा समाधान का विश्लेषण करना प्रस्तुत निबन्ध का मूल प्रतिपाद्य विषय नहीं है। अतः यहाँ तो हम केवल इतना उल्लेख करना ही आवश्यक समझते हैं कि काव्यास्वादन की प्रक्रिया तत्त्वतः भारतीय रस-सिद्धान्त की भूमिका में ही समीक्षित होकर ही ऐसी तत्त्वोपलब्धि करा सकती है जिसके द्वारा देशभक्ततावच्छिन्न साहित्य-माधना का सुखद आस्वाद्य निरूपित किया जा सके। यहाँ हम शोध में उक्त सिद्धान्त की उपलब्धि का सारभूत उल्लेख करते हुए रस के अधिवाम का प्रश्न व्यावहारिक दृष्टि से स्पष्ट करना आवश्यक समझते हैं।

### कृति, कर्ता और भावक की संश्लिष्ट स्थिति

काव्यास्वाद की प्रक्रिया में काव्यकृति एवम् काव्य-सर्जक का महत्व विशेष है अथवा काव्यास्वादयिता का, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका यथेष्ट सम्बन्ध हमारे विवेच्य विषय से भी है। इस प्रश्न का उत्तर देते समय हमारे सम्मुख तीन पक्ष आते हैं जिन्हें हम काव्यकार, काव्यकृति और काव्य-भावक के पक्ष कह सकते हैं। इन तीनों पक्षों का रहस्य समझे बिना काव्य-रस के आस्वादन और अधिष्ठान का विषय सुस्पष्ट किया ही नहीं जा सकता। काव्यकार अथवा काव्य का स्रष्टा एक ऐसा व्यक्ति है जो अपनी कृति के रूप में अपनी अनुभूति को स्वसंवेद्य बनाकर उपस्थित करता है जिससे काव्य का आस्वादयिता भी उसी की भूमिका में रसग्रहण करता है। काव्यकार और उसकी कृति के साथ-साथ काव्य के आस्वादयिता में कौन-कौन से गुण होने चाहिए उनका विवेचन करने की यहाँ आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः काव्यास्वाद की विवेचना में उपर्युक्त तीनों पक्षों का सापेक्षिक महत्व है और एक ऐसा स्थल भी आता है जहाँ तीनों की तादात्म्यपरक भाव-समाधि भी हो जाती है। काव्य की रसात्मकता तभी सार्थक है जब उसकी सर्जना में ऐसे भाव-रस प्रकाशित किए जायें जो शब्दार्थ के माध्यम से व्यञ्जित सौन्दर्य द्वारा काव्य-रसिकों को आत्मविभोर करने में समर्थ हों। 'रमे सारश्च चमत्कारः' 'रसात्मक वाक्य काव्यम्' तथा 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्द काव्यम्' के अतिरिक्त वक्रोक्ति, रीति, औन्नत्य, अलंकार तथा ध्वनि आदि को जित रूप में काव्य का आत्मतत्त्व सिद्ध करने के प्रयत्न विविध दृष्टिकोणों से किये गए हैं, उनका मूल मतव्य यही है कि काव्याधिष्ठान में आनन्द-तत्त्व का अस्तिवेष होता है जिसका स्रष्टा कवि का मानस-लोक है किन्तु वह रस जब तक प्रेषणीय नहीं बन पाता तब तक उसकी सार्थकता सफलभूत नहीं

होती। वस्तुतः कवि और भावक के बीच तादात्म्य-भूत की अभिव्यक्ति करने में वाच्य-कृति ही माध्यम का काम करती है। कवि की 'स्वानुभाव' भावना विसर प्रकार 'जनहिताय' यत्नरत लोकवल्याण और लोकानन्द का प्रसार करती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिनका महत्त्व किसी भी रूप में कम नहीं बिपा जा सकता। इस विषय में सभी देशों के साहित्यानुशीलकों और आचार्यों ने अपने-अपने मत अभिव्यक्त किए हैं। तुलसीदास जी के शब्दों में यदि रघुनाथ गाथा अथवा बाव्यमर्जना एक और स्वानुभाव (कवि के आत्म-मुख के लिए) है तो दूसरी ओर वह गुरुत्तरिम 'सर्वजनहिताय' भी है क्योंकि ऐसा होने पर ही वह अपनी अभीष्ट प्रयोजन-सिद्ध कर सकती है। सच तो यह है कि बाव्यादि साहित्यरूप रमणीय शोच्य की भांति तन्मयीभवन कराने वाले हैं तो बाव्य-भावक उनमें तन्मय होने वाले चेतन प्राणी। इस प्रकार बाव्य का अनन्द विषयगत और विषयिगत पक्षों का समन्वय करता हुआ चलता है। विद्वानों के शब्दों में 'रूप रक्षितवन्तार ये, ये नैना रक्षितार' की उक्ति बाव्य-सर्वना और बाव्या-स्वाद की एक दूसरे के पूरक रूप में उपस्थित करने का ही तो परामर्श है।

**कविगत सवित ही रसाधिष्ठान का आदि रूप है**

रस के अधिष्ठान की विवेचना में कविगत साधारणीभूत संवित् का अत्यधिक महत्त्व है। वह सवित् सम्पूर्ण बाव्य में व्याप्त रहता है और परमार्थतः वही 'रस' सजा का अधिष्ठाता है। बाव्य अथवा नाट्य में जिन्हीं चरित्रों की अवतारणा की जाती है, वे केवल कविगत सवित के कारण ही सहृदय मानाजिकों के सहृदयत्व पहुँचाने का सामर्थ्य प्राप्त करते हैं। ऐसे चरित्रों का निर्माण करते समय कवि या तो बल्पना का आधार नेता है या प्रख्यात दृष्टिकृति का। अपनी पात्र-मर्जना द्वारा वह इस बात का पूर्ण प्रयत्न करता है कि उसका अपना साधारणीभूत प्रत्यय बाव्यास्वादयिता मानाजिकों तक पहुँच सके। वस्तुतः कवि का प्रत्यय न तो उसका व्यक्तिगत मनोविवार है और न उसका निजी मुखद्वय ही। वह तो साधारणीकरण की भूमिका पर प्रतिष्ठित उसकी एक ऐसी अनुभूति है जो उसके लौकिक जीवन की दृष्टि तथा अनुभूति से भिन्न तथा लोकोत्तर योजी की है जिन बाव्यों में कवि-मार्गदर्शना की लोकोत्तर गवित्ति नहीं होती, वे बाव्य न बहे जाकर 'बाव्यानुसार' ही बहे जा सकते हैं जिन्हें प्राचीन विद्वानों ने 'आलेख्यद्रव्य' अथवा 'रसवीचनगहन प्रतिकृति' मात्र कहना अधिक उचित समझा है।

**कवि और रसिक का साधारणीभूत प्रत्यय एकजातीय है**

कवि के जिन साधारणीभूत प्रयय का उल्लेख उपरोक्त अनुच्छेद में किया गया है, उसका बाव्य-रसिक की मनोभूमिका से भी अवच्छेद्य सम्बन्ध है।

वस्तुतः कवि का साधारणीभूत प्रत्यय तथा रसिक के काव्य-पाठ अथवा काव्य-दर्शन से प्राप्त साधारणीभूत प्रत्यय एकजातीय हैं। दोनों के हृदयसंवाद अथवा वास्तनायंवाद में एक प्रकार के तादात्म्य के तत्व समाहित हैं। काव्यगत नायकादि के अभिविषय अथवा कवि की आत्माभिव्यक्ति को उस हृदय-संवाद के माध्यम के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। वस्तुतः संवाद का अर्थ 'एकप्रदृष्टस्य अन्यत्र तथादर्शनसंवादः' है जिसके कारण काव्यचित्रित मूल पात्र, कवि तथा काव्य-रसिक के अनुभव की धैर्यी तथा उनका स्वर 'एक' हो जाता है। भट्टरी ने इसी सिद्धान्त को ध्यान में रखते हुए नामक, कवि और श्रोता के अनुभव को समानता प्रदान की है। कवि के साथ काव्यरसिक के हृदयसंवाद को दृष्टिगत करते हुए अभिव्युक्त ने उचित ही कहा है कि 'कविमवित् ही परमार्गतः रस है जिसकी प्रतीति काव्य-रसिक को होती है।

रस के अधिष्टता के लिए 'तन्मयीभवन' की योग्यता आवश्यक है

तन्मयीभवन की योग्यता काव्य-रसिक का एक आवश्यक गुण है। उस योग्यता की सम्पन्नता के लिए आस्वादयिता में तीन विषयों का होना आवश्यक है।—1— नाट्यगत अथवा काव्यगत अर्थों का सामान्यत्व से ग्रहण; 2—प्रतीति-विध्यानि और 3—अनुमानपटुता। नाट्य अथवा काव्यगत अर्थों का समन्वय से ग्रहण होने पर काव्यरसिक के सम्मुख ध्यक्लिबिगिष्ट सम्बन्धों की प्रतीति की सम्भावना उत्पन्न हो जाती है जिससे रस-निष्पत्ति के मार्ग में विगिष्ट व्यवधान उपस्थित हो जाता है। काव्य अथवा नाट्य में कविद्वारा जो प्रतीति अभिव्यक्त की जाती है, उसमें रसिक-हृदय की विध्यानि अवश्यमेव होनी चाहिए। उस प्रतीति से किसी निम्न अथवा प्राप्ति का मान होने पर पूर्णतया रसास्वादन ही ही नहीं सकता। वस्तुतः काव्यनाट्यगत प्रतीति स्वयंपूर्ण होती है, अतः उसका आस्वाद भी उसी भाव से लेना आवश्यक है। आचार्य आनन्दवर्धन ने उस बुद्धि को तत्त्वार्थदर्शिनी बुद्धि कहा है जिससे सामान्यत्व से ग्रहण करने तथा काव्य-प्रतीति में विध्यान्त होने के दो विशेष धर्म रहते हैं। तन्मयीभवन के लिए तीसरी आवश्यक बात 'अनुमानपटुता' है जिससे काव्य-रसिक को क्षणिक प्रत्यय अर्थात् 'तत्काल प्रतीति' हो जाती है। यों तो 'अनुमानपटुता' की प्राप्ति का क्रम वही है जो लौकिक अनुभवों से सम्बद्ध कार्यकारण-भाव आदि का होता है किन्तु काव्यास्वादन की देला में वह अनुमानपटुता 'क्षणिक प्रत्यय' के कारण रसिक में 'रसावेश' से आती है जिससे काव्यानन्द की तत्काल प्रतीति हो जाती है। काव्य-वर्णित वृत्तियों का संशुचन जब विभानुभावों द्वारा तात्कालिक प्रतीति के रूप में होता है तथा उसके लिए हमारी बुद्धि को व्यग्र नहीं होना पड़ता तभी वास्तविक 'रस-प्रत्यय' हो पाता है। काव्य के रसास्वादन के मार्ग में उपस्थित होने वाले



अनेक रस-विष्ण भी होते हैं जिनका विवेचन एव स्वतन्त्र निबन्ध में किया गया है। यहाँ पर तो हम केवल इतना ही संकेत करना चाहते हैं कि 'क्षटिति प्रत्यय' अथवा 'तान्कातिव अनुमानपट्टता' के अभाव में वाच्योत्पन्न रसितता की ठीक वही दशा हो जाती है जो किसी जीर्ण शीर्ण अथवा टूटे फूटे वर्तन में रस की होती है। वस्तुतः रसास्वादन के समय भी अनुमान का एक क्रम रहता है, किन्तु उसकी प्रतीति ऐसे अविलम्ब भाव से होती है कि हम उसके क्रम का पता ही नहीं चलता। आचार्यों ने उक्त क्रम को 'फलानुमेय प्रारम्भ' के समान आस्वादानुमेय कहा है और आचार्य आनन्दवर्धन ने तो इसी विषय के स्पष्टीकरण के लिए 'रसाम्बाद' को 'अमलक्षयन्नमध्वनि' की सजा दी है। उन्होंने रस के प्रत्यय का वर्णन निम्नलिखित शारिका में किया है जो अत्यन्त शारिख और गुरु गम्भीर है —

तद्वत् सचेतसां सोऽर्थो वाक्ययंविमुखात्मनाम् ।  
बुद्धौ तत्त्वदर्शिन्यां क्षटियेवावभासते ॥

## रसों की सुखदुःखरूपता

तत्त्वतः रस को आनन्द-रूप कहा गया है, किन्तु उसके व्यवहारगत विभेदों को दृष्टिगत रखते हुए विद्वानों ने उसकी सुखदुःखरूपता का भी निरूपण किया है। इस प्रकार की विचारणा के मूल में आत्मा और मन का गमयण विद्यमान है। यदि रस को आत्मप्रकाशन का ही रूप माना जाय तब तो वह अपनी चिदानन्दमय स्थिति में आनन्दरूप ही है, किन्तु यदि उसे मानव-संवेदना से उद्भूत मनो-विकार की उदात्त परिणति समझा जाय तो उनका स्वरूप सुख दुःख के उभय-विध पुत्तियों का सस्यगं करता हुआ चलता है। इस विषय की गहनता और व्यापकता में न जाकर हम भारतीय काव्यशास्त्रियों की प्रमुख मान्यताओं के अनुरूप ही इसका विम्नेषण करेंगे।

### रसों की सुखदुःखरूपता

आचार्यों ने नाट्य रसों की विवेचना के प्रसंग में उनकी सुखदुःखरूपता का जो विमर्श किया है वह काव्य-रसों पर भी सघटित हो जाता है। उन रसों में रति, हास, उत्साह तथा विस्मय नामक स्याधिभावों से क्रमशः निष्पन्न शृंगार, हास्य, वीर और अद्भुत रस मुख्यतः सुखरूप माने गए हैं, किन्तु उनके साथ दुःख का सम्बन्ध भी रहना अवश्य है। उनको सुखात्मक तो इसलिए कहा जाता है कि उनमें चिरकाल पर्यन्त बने रहने वाले सुख की कामना और विषय-भोग की प्रमुखता होने से उनके लिए उत्कट अभिलाषा होती है और उनकी दुःखात्मकता का आधार यह है कि उनके विनष्ट होने के भय से रत्यादि के साथ दुःख का अंशतः सम्पर्क हो जाता है। यह कथन जहाँ शृंगार रस के मुख्य-दुःखमय उभयात्मक रूप का प्रमाण है, वहाँ आचार्यों ने हास्य रस को भी उभयात्मक माना है क्योंकि सुखात्मक हाम में भी उसकी समाप्ति हो जाने पर सुख के साथ विद्युत्-स्फूर्ति सदृश दुःख का भी क्षणिक सम्बन्ध होता है। उत्साहप्रभूत वीर रस में दुःखमिश्रित सुखरूपता इसलिए मानी गई है कि उसमें तात्कालिक दुःख तथा श्रम उठाकर बहुत से लोगों का उपकार करते हुए चिरकाल पर्यन्त सुख-प्राप्ति की कामना बनी रहती है। विस्मय नामक स्याधिभाव से निष्पन्न अद्भुत में निरस्तुमंघाने अर्थात् बिना विचार के आपाततः तन्मिस्तुत्य क्षणिक दुःखानुविद्ध सुखरूपता का आभास मिलता है। अभिप्राय यह है कि संसार के सुख-दुःख

समन्वित स्वभाव की भाँति पूर्वोक्त चारों रस प्रधानतः सुखात्मक होने पर भी ध्वन्यहारीत उभयात्मक होते हैं ।

### आनन्दवादी और उपचयवादी आचार्यों के अभिमत

आनन्दवादी आचार्यों ने रस को आनन्दघन संवेदना का ही आस्वाद कहकर उसे निर्विघ्न सविद्विधाति की अवस्था अथवा चर्चणा कहा है तो उपचयवादी आचार्यों ने उसे मुख्यदुःखात्मक रूप माना है । एक ही दृष्टि में रस 'स्वामि-विनक्षण' है ता दूसरे ने मतानुसार वह 'स्वामी' मान है । आनन्दवादी आचार्यों की परम्परा में ध्वनिवार आनन्दधर्त भट्टतीत भट्टनायक, अभिनव गुप्त, मम्मट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, प्रभाकर मधुसूदन मरम्बती और पंडितराज जगन्नाथ आदि आते हैं तो उपचयवादी अथवा परिपोषवादी आचार्यों की परम्परा में इण्डी, वामन, मोल्लट शकुब, भोज तथा रामचन्द्र-गुणचन्द्र की गणना की जाती है । साध्यवादी आचार्यों को भी रस के मुख्य दुःखवाद की परम्परा स्वीकार है । केवल आनन्दवादी आचार्यों को यदि रस की ध्वन्यात्मकता में आस्था है तो मुख्यदुःखवादी आचार्यों को ध्वनितत्व स्वीकार नहीं है । यों तो आचार्यों भट्टनायक आपातत भोगवादी हैं, किन्तु उनके द्वारा प्रतिपादित भावकत्व और भोजकत्व मत्तव व्यापार तत्त्वतः व्यजना-व्यापार के ही रूप हैं जिम्बा विवेचन करते हुए आचार्य प्रमिनपगुप्त ने उन्हें ध्वनिवादियों के निरुक्त प्रतिष्ठित किया है । तत्त्वदृष्टि से तो हमें आनन्दवादियों का अभिमत ही विशेष सुग्राह्य प्रतीत है, किन्तु मुख्यदुःखवादियों के तर्क भी गर्वया उपेक्षणीय नहीं बहें या छूटें, क्योंकि उनमें आधुनिक मनोविश्लेषणवेत्ताओं को भी प्रचुर ज्ञान-ज्ञानियों उपलब्ध हुई है ।

### उपचयवादी आचार्यों का मतव्य

उपचयवादी आचार्यों ने उस स्वामी भाव को रस माना है जो विभाव तथा व्यभिचारी भावों से परिपुष्ट होकर स्पष्ट अनुभावों द्वारा साक्षात्कारित्व में निर्णत होता है । यह रस मुख्यदुःखात्मक है ।<sup>1</sup> दृष्ट विभावादि द्वारा उपनीत होने वाले शृंगार हास्य, धीर, अद्भुत तथा शांत रस मुख्यतः हैं, किन्तु अनिष्ट विभावादि द्वारा आनीत काण, रोड, वीभत्त तथा भयानक रस दुःखरूप । इन आचार्यों का मत है कि लौकिक अवस्था में विद्यमान रहने वाला मुख्यदुःखात्मक भाव जब उसी रूप में परिपुष्ट होता है तो अपनी परिपुष्ट अवस्था में रसनीय बन जाता है । उपचयवादी आचार्यों की परम्परा में रामचन्द्र-गुणचन्द्र को विशेष

1. स्वामी भाव धितोत्तर्यः विभावव्यभिचारिभि ।

स्पष्टानुभावनिस्त्वेयं मुख्यदुःखात्मको रस ॥

गौरव प्राप्त है, यद्यपि उनसे प्रायः डेढ़ सौ वर्ष पूर्व आचार्य भोज रस की सुख-दुःखात्मकरूपता का प्रतिपादन कर चुके थे। अभिनवगुप्त ने सांख्यवादियों के एक विशेष मत का उल्लेख करते हुए उन्हें भी सुखदुःखात्मवादी माना है। क्योंकि वे भी रस-विवेचना में 'परिपोष भाव' को ही स्वीकार करते चले हैं। आचार्य रामन ने अपने काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ में एक श्लोक उद्धृत करते हुए यतलाया है कि करुणादाट्यो में रत्निकजन सुख दुःखो के सप्तव का ही अनुभव करते हैं।<sup>1</sup> लोल्लट का परिपोषवाद जिस रूप में 'करुणादी प्रत्युत दुःखप्राप्ति' का प्रतिपादन करता है, वह अनेक स्थलों पर अभिनवगुप्त द्वारा खंडित किया गया है। अनुकरणवादियों के मत में भी रस की सुखात्मक और दुःखात्मक स्थिति की स्वीकृति के शक्यत मिल्ते हैं। वस्तुतः सुखदुःखवादियों की परम्परा में 'स्थायी' को व्यक्ति-संबद्ध माना गया है और उस व्यक्ति-संबद्धता के परिपोष रूप को ही 'रस' कहना उन्हें समीचीन प्रतीत हुआ है। उनका मत है कि रस-निष्पत्ति में निरूपित विभाव आदि उपकरण स्थायिभाव के परिपोष के 'कारण' अथवा आदि—उपकरण हैं जिनकी उपपत्ति में स्थायी का लौकिक स्तर भी बना रहता है। वस्तुतः लौकिक स्थायी का स्वरूपतः परिपोष ही 'रस' है, अतः अपनी लौकिक सत्ता के कारण यह सुखदुःखात्मक स्वरूप माना जाता है। करुणादि भावों में आनन्दोपलब्धि होने का कारण निरूपित करते हुए उन्होंने लिखा है कि नाट्यभावों का स्वभाव अथवा नट का अभिनिवेश किंवा अनुकृति-कौशल ही आनन्द का कारण है जिसे नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने कवि अथवा नट-गत शक्ति का चमत्कार कहा है। ये उपचयवादी आचार्य रस-निष्पत्ति की विवेचना में एक विशेष श्रम को भी स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि स्थायी से लेकर रसत्व की प्राप्ति का क्रम इस प्रकार विवेचित किया जा सकता है कि विभावों द्वारा 'उत्पन्न' अनुभावों के कारण 'प्रतीति योग्य' तथा व्यभिचारी भावों के कारण 'उपचित' होने वाला स्थायी भाव ही अन्तिम क्षण में रसत्व प्राप्त करता है। अपनी उपचित अवस्था में रस की संज्ञा धारण करने वाला स्थायी अपनी अनुपचित अवस्था में 'भाव' मात्र है और यदि उसका उपचय आवश्यक मात्रा में नहीं होता तो उसमें मद-तरता अथवा मदतमना भी जा जाती है। अभिप्राय यह है कि उपचयवादियों की उपपत्ति के अनुसार रस को 'गमन-क्रिया के समान' पर्यन्त में बाने वाली स्थायीभाव को उपचित अवस्था कहा जा सकता है जिसमें न तो 'झटिति-प्रत्यय' के ही अवसर रहते हैं और न 'अखडसविद्विधाति' की ही सम्भावना है। अपनी

1. करुणाप्रेक्षणीयेषु संप्तव. सुखदुःखयोः।

कथानुभवतः सिद्धः तथैवोज.प्रसादयोः ॥

पात्रगत, नटगत तथा रसिकगत लौकिक भूमिका पर अधिष्ठित रस की कुछ-दुःखरूप उभयविधता की सिद्धि इसी आधार पर की जा सकती है।

**रामचन्द्र-गुणचन्द्र का विभज्यवादी दृष्टिकोण**

नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने विभज्यवादी दृष्टि से कुछ रसों को केवल मुखात्मक माना है और कुछ रसों को केवल दुःखात्मक। उन्होंने 'नाट्य-दर्पण' के तृतीय विवेक की १०६ वीं कारिका की व्याख्या करते हुए लिखा है कि "इष्ट विभावादि से उत्पन्न होने के कारण शृंगार, हास्य, वीर, अद्भुत और शांत नामक पाँच रस नितान्त सुखरूप हैं तथा अनिष्ट विभावादि से उत्पन्न होने के कारण वरण रौद्र, वीभत्स और भयानक महत्त्व चार रस नितान्त दुःखात्मक-स्वरूप।" उन्होंने अपनी विवेचना के अन्तर्गत उन विचारकों के अभिमत का खंडन किया है जो सभी रसों को नितान्त सुखस्वरूप मानते हैं। इस विषय में उनका कथन उद्धृत करना अनुचित न होगा—

'यत् पुन सर्वरसानां सुखामकत्वमुच्यते तत् प्रतीतिर्वाधितम् । आस्तां नाम मुद्राविभाषोपचितं, काव्याभिनयोपनीतविभाषोपचितौर्ग्रिभयानको वीभत्सः करणौ रौद्रो वा रमाभ्यादवना अनारुपेयां कामपि वनेशदशामुपनयति । अतएव मगदहद्भिर्ददिविजने समाज । न नाम सुखाम्वादादुद्बेगो भटते ।'

'अर्थात् जो लोग महत्त्व रसों को नितान्त सुखात्मक मानते हैं, उनका मत प्रतीति से बाधित हो जाता है। मिह, व्याघ्र आदि मुख्य विभावों में उत्पन्न भयानक आदि रस तो निश्चित रूप से वनेशप्रद और दुःखात्मक होते ही हैं, किन्तु काव्य के अभिनय में उपनीत विभावों से उपचित भयानक, वीभत्स, वरण वा रौद्र रस भी उनके आम्वादायिताओं में किसी अनिवंचनीय स्नेह-दशा को उत्पन्न कर देते हैं। यही कारण है कि, भयानक आदि रसों से प्रेशक समाज उद्भिन्न हो जाता है। यदि भयानक आदि रस सुखात्मक होते तो उनमें उद्बेग उत्पन्न नहीं होता क्योंकि सुख के आस्वादन से उद्बेग ही नहीं सचता। वस्तुतः भयानक आदि रस दुःखात्मक ही होते हैं।'

रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने भयानक आदि दुःखात्मक रसों का विवेचन करते हुए एक महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष निकाला है और वह यह है कि इन रसों के आस्वादन में एक प्रकार का घमन्वार प्रतीत होता है जिसका कारण कवि और नट का कौशलमात्र है। अपनी मान्यता को तर्कमन्मत बनाने के लिए उनका कथन इस प्रकार है—

'यत् पुनरेभिरपि घमन्वारो दृश्यते न रमात्वाद्विरामे सति यथादम्बिन-वस्तुप्रदशेवेन कविनटशक्तिशोभनेन । विरमयन्ते हि गिरश्चेद्भवारिणापि प्रहार-कुशलेन वैरिणा घोणोरमातिनः । अनेनैव च सर्वांगाह्लादकेन कविनटशक्ति-

जन्मना चमत्कारेण विप्रलब्धा परमानंदरूपतां दुःखात्मकेष्वपि कर्षणादिषु मुमेषसः प्रतिजानते । एतदास्वाश्लौत्येन प्रेक्षका अपि एतेषु प्रवर्तन्ते । कवयस्तु सुखदुःखात्मकर्मभारानुरूप्येण रामादिचरितं निवचनन्त सुखदुःखात्मकरसानुबिद्ध-मेव अचनति । पानकमाधुर्यमिव च तीक्ष्णास्वादेन दुःखास्वादेन सुतरां सुखानि स्वदंते, इति ।

अर्थात् भयानक आदि दुःखात्मक रसों में भी चमत्कार का जो अनुभव होता है, वह रसास्वाद के समाप्त होने पर वास्तविक वस्तु के स्वरूप को प्रदर्शित करने वाले कवि तथा नट के शक्ति-कौशल के कारण प्रतीत होता है । (इसका अभिप्राय यह है कि कवि के वर्णन कौशल अथवा नट के अभिनय कौशल में एक ऐसी शक्ति होती है जो विशिष्ट समय पर्यन्त भावक अथवा प्रेक्षक के मन में चमत्कार का अनुभव कराती है) यह विषय वैसा ही है जैसे किसी का सिर काट डालने वाले शत्रु के प्रहार-शौशल को देख कर वीरों को भी विस्मय होता है । भयानक आदि रसों के विभाव और अनुभाव आदि के दर्शन से भी विस्मय आदि भाव उत्पन्न हो सकते हैं । सब अंगों को आह्लादित करने वाले तथा कवि और नट की शक्ति से उत्पन्न चमत्कार द्वारा प्रवंचित होकर सहृदयजन करुण आदि दुःखात्मक रसों को भी सुखात्मक मानने लगते हैं । कवियों का कार्य सुखदुःखात्मक ससार के अनुरूप राम आदि के चरित को सुख-दुःखात्मक रूप से रसानुबिद्ध करना होता है । जिस प्रकार पानकरस के माधुर्य में मिर्च आदि का तीक्ष्णरसास्वाद एक प्रकार की विशेषता उत्पन्न कर देता है, उसी प्रकार दुःखात्मक करुण आदि रसों में भी आनन्द का सा अनुभव होता है । वस्तुतः वे रस सुखरूप नहीं हैं ।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने अपनी मान्यता को उद्धृत करते हुए लिखा है कि शोकादि भाव सुखरूप ही ही नहीं सकते । उनका कथन है कि सीता का हरण, द्रौपदी का कचाम्बराकर्षण, हरिश्चन्द्र का चाण्डालदास्य, रोहिताश्व का मरण, लक्ष्मण का शक्ति-भेदन और मालती का व्यापादन आदि कार्य सहृदयों को किस प्रकार सुखास्वाद करा सकते हैं ? वस्तुतः अनुकार्यगत कर्षणादिभाव दुःखात्मक ही थे, अतः यदि उन्हें अभिनय में सुखात्मक माना जाय तो वह अभिनय यथार्थ अभिनय कहा ही नहीं जा सकता । ऐसी स्थिति में नाट्यदर्पण-कार का कथन है कि करुणादि रसों को सुखात्मक मानना किसी भी रूप में समुचित नहीं है । वे लिखते हैं—

“अपि च सीताया हरणं, द्रौपद्याः कचाम्बराकर्षणं, हरिश्चन्द्रस्य चाण्डाल-  
दास्यं, रोहिताश्वस्य मरणं, लक्ष्मणस्य शक्तिभेदनं, मालत्या व्यापादनारम्भण-

भित्वाद्यभिनीयमान पश्यता सहृदयानां वा नाम मुखास्वाद । तथानुवायंगताश्च-  
करुणादयः परिदेवितामुकारित्वान् तावद् दुःखात्मका एव । यदि चानुवरणे  
सुखात्मानं स्यु न सम्यगनुवरणं स्यात् निपरीत्सेन भासनादिति ।

**रस के सुखदुःखमयरूप का रहस्य**

रस की सुखदुःखरूपता के विवचन में जिन आचार्यों ने रस को जिस रूप में  
नेत्रज मुखमय माना है वह व्यावहारिक दृष्टि में सर्वथा सत्य नहीं कहा जा  
सकता क्योंकि वास्तविक शकुंतला की रति वास्तविक दुःखत में सुखजनक होती  
है जो अपने कल्पित रूप में सहृदयों में भी सुख उत्पन्न कर सकती है, किन्तु  
वास्तविक शोक, भय, क्रोध, और जुगुप्सा आदि भाव क्षी सत्तार में दुःखजनक  
रूप में ही प्रसिद्ध हैं । वे कल्पित होकर भी सहृदयों में किस प्रकार सुख उत्पन्न  
कर सकते हैं ? अब वे सुखोत्पादन ही नहीं कर सकते तो उन्हें किस प्रकार रस-  
रूप माना जाय यह भी एक समस्या ही है । इस प्रश्न का उत्तर यदि रस रूप में  
दिया जाय कि वास्तविक शाव भले ही दुःखमय हो, किन्तु कल्पित शोक मुखमय  
होता है क्योंकि उसका सम्बन्ध सहृदयजना के मानस से है तो भी उचित नहीं  
है क्योंकि व्यावहारिक उदाहरण से प्रकट है कि जिस प्रकार हम सर्प से भयभीत  
होते हैं उसी प्रकार रसों में भ्रमवश कल्पित सर्प से भी भयवर्षित हो सकते हैं ।  
जब हम वास्तविक रस की भाँति कल्पित रस से भी सुख की उत्पत्ति मानते  
हैं तो हम वास्तविक शोक की भाँति कल्पित शाव से भी दुःख की उत्पत्ति  
माननी चाहिए । ऐसा न मानने पर उक्त सिद्धान्त में विरोध उपस्थित हो  
जाता है ।

रस की सुखदुःखरूपता का जो पूर्वपक्ष उचितचित्त किया गया, वह सुखवादी  
आचार्यों को मान्य नहीं है । उन्होंने शोकाज-य वर्णन रस में भी सुख की उत्पत्ति  
सिद्ध करने के लक्षण प्रमाण के रूप में सहृदयों का सहृदयों का आस्वादन कर सुख की ही प्राप्ति  
करते हैं । उनका मत है कि जिन प्रकार शुकेश्वररसप्रधान 'अभिज्ञानशानुततम्'  
आदि काव्यों में सहृदय जनों को सुखानुभूति होती है, उसी प्रकार करुणरसप्रधान  
'उत्तररामचरित' आदि काव्यों में भी, यह एक अनुभवसिद्ध विषय है । आचार्यों  
का कथन है कि कार्य के अनुरोध से कारण की कल्पना कर ली जाती है । अतः  
शोकांतर दोष भावना से भी आनन्दजनकता की भाँति दुःख प्रतिबन्धकता की भी  
कल्पना करनेनी चाहिए । अभिप्राय यह है कि जिन प्रकार दोष-भावना का  
आनन्दोत्पत्ति की जननी कहा जाता है, उसी प्रकार उक्त दुःख का प्रतिबन्ध-हेतु  
भी कहा जा सकता है । कहने की आवश्यकता नहीं कि जिन प्रकार रतिप्रीति  
अथवा सभोग-क्रिया में दत्तक आदि व्यापार सुख-जनक तथा दुःख-प्रतिबन्धक

माने जाते हैं, उसी प्रकार भ्रूंगार तथा करुणरसप्रधान काव्य भी समान रूप से आह्लादकारी और दुःख प्रतिबन्धक होते हैं। यदि करुणरसप्रधान काव्यों से सुख और दुःख की उभयविध-प्राप्ति सहृदयसम्मत मानी जाय तो 'दोष-भावना में दुःखप्रतिबन्धकता की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं रहती क्योंकि अपने-अपने कारणवश दोनों की उत्पत्ति स्वतः संभव है। करुणरसप्रधान काव्यों से दुःखोत्पत्ति मानने के विषय में एक कठिनाई यह भी है कि यदि काव्य-सर्जन और काव्यास्वादन दुःखरूप हो तो न तो कवियों की काव्य-रचना-विषयक प्रवृत्ति ही हो सकती है और न सहृदयों के मन में काव्य-रचना के पठन-पाठन अथवा श्रवण-दर्शन की भावना का ही उदय हो सकता है। यदि करुणरस से दुःखप्राप्ति मानने के विषय में किसी का बहुत अधिक आपत्त ही हो तो अधिक से अधिक यही कहा जा सकता है कि उसमें सुख की समता में दुःख की मात्रा अत्यल्प होती है। इसका स्पष्टीकरण हम उदाहरण द्वारा किया जा सकता है कि जैसे चन्दनादि के घर्षण में अंशतः दुःख के रहने पर भी उसके सौम्य और शैत्य का अनुभवजन्य सुख अपेक्षाकृत अधिक होता है जिससे कारण लोगों की उस क्रिया में प्रवृत्ति होती है, उसी प्रकार करुण-काव्यों में भी दुःख का अंश घिरल और सुख का अंश बहुत मात्रा में होता है जिसके कारण सहृदयों की उस ओर प्रवृत्ति होना सहज है। हाँ, जो विद्वान भावना-दोष को दुःख-प्रतिबन्धक मान कर करुणरसप्रधान काव्यों में भी एकमात्र सुख की ही उपलब्धि मानते हैं, उनकी मान्यता के विषय में तो किसी को कोई शक्य ही नहीं सकती।

करुणरसप्रधान काव्यों से एकमात्र सुख की उत्पत्ति न मानने वाले विद्वानों के अपने स्वतन्त्र नर्क हैं। उनका कथन है कि करुण-काव्यों के आस्वादन से जो अधुपात आदि होते हैं, उन्हें किसी भी प्रकार सुखजनक नहीं माना जा सकता क्योंकि अधुओं का प्रवाह दुःख का सूचक है। विद्वानों की इस धारणा में किंचित् मात्र भी बल नहीं है, क्योंकि यह एक अनुभवसिद्ध बात है कि केवल दुःख से ही अधुपात नहीं होता, अपितु अनेक बार सुखावस्था में भी अधुपात होने लगता है। करुण रस की अनुभूति करते समय सहृदय जनो के जो अधु-पात होते हैं, वे दुःख के अभिव्यञ्जक न होकर उनके विलक्षण आनन्दान्तरिक के ही प्रतीक हैं। प्रायः यह देखा है कि भगवत्कथा के श्रवण-काल में भगवद्भवतो की आँखों से अघिरल अधुधारा प्रवाहित होने लगती है जिसे किसी भी रूप में दुःख का प्रतिफलन नहीं कहा जा सकता। इस विषय में आचार्यों ने उचित ही कहा है कि 'संसार में दुःखजनक रूप से प्रसिद्ध पदार्थ काव्य में समुपनिबद्ध होकर व्यंजना-व्यापार की महिमा से अलौकिकीमूत बनकर अलौकिक सुख की उत्पत्ति करते हैं।' लोक के अन्य व्यापारजन्य अनुभवों में अचमत्कारवश वह कमनीयता नहीं होती जो काव्यव्यापारजन्य आस्वादरूप के अनुभव में होती है,



तभी तो उसे अलौकिक चमत्कारपूर्ण और 'विलक्षण-व्यापार' कहा गया है। तत्त्वतः उस व्यञ्जना व्यापार में दोष-भावना का ही प्रामुख्य रहता है जिससे समुद्भूत रसि आदि का आस्वादन कर हम आनन्द प्राप्त करते हैं। दोषात्मक भावना के कारण सहृदय जनों में दुःखत आदि की अभेद बुद्धि उत्पन्न होती है जिससे अगम्यत्वज्ञान रोक दिया जाता है अर्थात् वे स्वयं दुःखान्त बनकर शकुन्तला को स्वभोग-योग्य समझने लगते हैं।

**रसास्वाद की आनन्दरूपता से उद्भूत प्रश्न**

वाच्य-रस के आस्वाद को अनिवार्यतः आनन्दरूप मानने पर कुछ ऐसे सहज प्रश्न हमारे सम्मुख उपस्थित होते हैं जिनका समाधान बिना बिना उसकी आस्वाद्यता सर्वहास्य बन जानी है। ऐसे प्रश्नों में एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि वाच्य के व्यापक क्षेत्र में जब सुखात्मक और दुःखात्मक भावों की सादृश्य-मूला स्थिति है तो दुःखात्मकभावजन्य वाच्य-रचना उसी प्रकार हमारा मन प्रसादन किस प्रकार कर सकती है जिस प्रकार सुखात्मकभावीद्भूत वाच्य-वृत्तियाँ करने में समर्थ होती हैं। वाच्यानुभेवन में स्पष्ट है कि कल्पादि रसों का आस्वाद भी सहृदय भावकों के चिन्तानुरजन का आह्लादप्रद विषय रहा है। वस्तुतः वाच्यशास्त्रीय विवेचना का यह एक अत्यन्त मौलिक एवं महत्त्वपूर्ण प्रश्न है जिसका विश्लेषण भारतीय तथा पारश्चात्य पद्धति के विद्वानों ने विविध दृष्टियों से किया है। इस प्रश्न की विवेचना द्वारा ऐसी अनेक वैचारिक श्रुतियाँ भी मुलझाई जा सकती हैं जो वाच्य समीक्षा के प्रसस्त पथ पर वाच्य-नुष्म से अवरोध उत्पन्न करती हैं।

**करण रस की आस्वाद्यता : विद्वनाय के विचार**

करण रस की आस्वाद्यता का प्रश्न हमारे इस श्लेष्य विषय से मुख्य रूप से सम्बन्धित है। उनके अनुसार यह कहा जा सकता है कि जब रस आनन्दरूप है तो फिर शोक आदि स्थायिभावों में निष्पन्न करण आदि रस किस प्रकार अनिर्वचनीय आनन्द प्रदान कर सकते हैं? इसका उत्तर देते हुए आचार्य विश्वनाथ ने लिखा है कि सहृदय सामाजिकों को कल्पादि रसों में जो परमानन्द प्राप्त होता है, उसका प्रमाण उनकी भवेदनात्मक अनुभूति ही है।<sup>1</sup> महर्षि वाल्मीकि का शीघ्रत्व जिस प्रक्रिया से ग्लोचरत्व की प्राप्त हुआ, उसका विश्लेषण करने से भी यही व्यक्त होना है कि करण रस की अभिव्यक्ति दुःखात्मक न होकर सुखात्मक ही है। भवभूति ने भी त्रिप्त प्रसंग में करण को ही एवमात्र रस कहा है, उसमें भी उसका वैचक्षण्य प्रकट होता है। कल्पादि रसों की आनन्द-

रूपता को दूसरा प्रमाण यह है कि यदि वे सुधात्मक न होते तो कोई भी व्यक्ति उनके आस्वादन के लिए लालावित नहीं रहता। यह एक बड़ी विचित्र बात है कि जो भाव लौकिक रूप से हमारे लिए शोकजनक अथवा उद्वेगकारी प्रतीत होते हैं, वे ही काव्यगत अभिव्यंजना प्राप्त करते ही सोहादंजन्य 'हृदयसवाद' के कारण प्रीतिप्रद बन जाते हैं। इस विषय में आनन्दवर्धन और अभिनव गुप्त ने उचित ही कहा है कि लौकिक शोक जब काव्य-चर्चणा के विषय होने हैं, तो उनमें एक ऐसा तन्मयीभाव आ जाता है जिसकी आस्वाद्यता अलौकिक आनन्द की उपलब्धि कराती है। कष्टना को दुःखजनक मानने पर तो रामायण आदि कष्टप्रधान काव्यों को भी उद्वेगकर मानना पड़ेगा जबकि वास्तविकता इसके सर्वथा विपरीत है। वस्तुतः रामायण आदि महाकाव्यों का कष्टभाव अपनी चमत्कृति में आनन्ददायक ही है और उसके श्रवण अथवा पठन-प्राठन से जो अधुप्रवाह होता है, वह अपनी सवेदना में सुधात्मक ही कहा जायगा। लौकिक रीति से शोक को भने ही दुःख का उत्पादक माना जाय, किन्तु जब वह काव्य और नाट्य में व्यजित होता है तो उससे निष्पन्न कष्ट रस की स्थिति आनन्द की चमत्कृति से उत्पन्न हो जाती है। सच तो यह है कि जिस प्रकार लोक और काव्य-नाट्य परस्पर विलक्षण हैं, उसी प्रकार लौकिक शोक-हर्ष तथा काव्यगत शोक हर्ष भी परस्पर भिन्नता रखते हैं। काव्य और नाट्य के क्षेत्र में अवतीर्ण होते ही रामवनगमन तथा शंभ्या-बिषाप आदि घटनाएँ लौकिक दुःखों का क्षेत्र छोड़कर विभावन-व्यापार द्वारा हृदयग्राह्य बन जाती हैं जिनके द्वारा सहृदय सामाजिक अपनी शोकवामना का अलौकिक आस्वादन करने लगते हैं। आचार्यों ने लौकिक शोक की काव्यगत अलौकिक सुख-परिणति का स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार रतिप्रसंग में दत्तकत तथा नखकत कामाभिभूत रमणियों के लिए दुःख के हेतु न होकर सुख के ही जनक होते हैं, उसी प्रकार काव्य और नाट्य की विभावरूप दुःखद घटनाएँ एकमात्र आनन्द की ही सृष्टि करती हैं। काव्य-कला में एक ऐसी विलक्षण शक्ति है जिसके द्वारा लौकिक शोकानुभूति परमानन्द-सदोहरूप रसमयता में परिणत हो जाती है। सच तो यह है कि रस की अनिर्ध्वनीयता के लिए कष्टरस जितना अधिक उपयुक्त है उतना शृंगार रस भी नहीं है। काव्य अथवा नाट्य में उपस्थापित कष्ट-चरित का श्रवण अथवा प्रेक्षण सहृदयों की चित्तवृत्ति विगलित कर देता है जिसके कारण उनका अधुपात हृदय के मधुर भार को हल्का करता हुआ आनन्द की सृष्टि करने में समर्थ होता है। हाँ, यह बात अवश्य है कि शोकारि भावों की काव्यगत परिणति का आनन्दपूर्ण आस्वाद केवल वे ही सहृदय प्राप्त कर सकते हैं जिनके अतःकरण में रत्यादिरूप वामना के संस्कार जन्म-जन्मान्तर से संचित हो तथा जिनमें रस-चर्चणा की योग्यता के अनुकूल लक्षणों का संपटन

भी उपस्थित रहे। इन विषय में आचार्य धर्मरत्न ने उचित ही कहा है कि जिन नामात्रिकों के हृदय में रत्यादि दाननामों का अखंड बोध संचित है, वे ही वाच्य का रसास्वादन कर सकते हैं किन्तु जिनमें उक्त दाननामों का अभाव है, उनकी स्थिति रगशाता के समान, दीवार और पायरो के समान है।<sup>1</sup> इन विषय में महाकवि कालिदास का यथन है कि रम्य दृश्यों का यदलीखन तथा मधुर ध्वनि का श्रवण करने में हमारे चित्त में विशेष प्रकाश की जो अनुकूलता उद्भूत हो जाती है, उनके मूल में किसी-न किसी प्रकार की जो प्राकृतनी दानना के मन्त्राव अवश्य ही विद्यमान रहते हैं।<sup>2</sup> यदि ऐसा न हो तो वेदावस्था और मीमांसक जैसे शुष्क-हृदय व्यक्ति भी उसी प्रकार वाच्य का रसास्वादन करने लगे, जिस प्रकार रत्यादि दाननामम्बल सहृदय उन किया करते हैं।

### धनञ्जय और घनिक का दृष्टिकोण

धनञ्जय और घनिक ने भी वाच्योद्भूत आम्बाद की प्रक्रिया और उक्तके प्रकारों का विवेचन किया है। उनके मतानुसार वाच्य का आस्वाद वाच्यार्थ के भेद से आत्मानन्द के रूप में उत्पन्न होता है और मन की चार अवस्थाओं (विज्ञान, विचार, क्षोभ और विशेष) के अनुसार उनके चार भेद हैं जो क्रमशः शृंगार, वीर, वीभक्त और रौद्र नाम से सज्जित किये जाते हैं। इन चारों भेदों से क्रमशः हान्य, जदुभूत, भयानक और वरुण रसों की उत्पत्ति होती है। घनिक के शब्दों में 'आम्बाद एक प्रकार से प्रबलतर स्वानदोद्भूति-रूप है जो विभावादि से समुष्ट स्यात्वात्मक वाच्यार्थ के भावक के चित्त की अत्यन्त सञ्चालित २५५-२५-विभाव की समाप्ति होने पर उत्पन्न होता है।' सभेद की दृष्टि से रसों की उत्पत्ति आठ है और उन्हीं के द्वारा उनका स्पष्टीकरण तथा भेद निश्चय किया जाता है। उक्त आचार्य द्वय ने शृंगार, वीर और हास्य की विनोदात्मक प्रवृत्ति में दाननामों के भेद से आनदोद्भूति मानी है, किन्तु साथ ही साथ यह भी स्वीकार किया है कि कल्याणिक रसों में भी सहृदय के चित्त में आनन्द का ही उद्वेग होता है। उन्होंने वाच्यगत वरुण रस को लौकिक वरुण से भिन्न माना है क्योंकि उनमें रसिकजनो की प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती रहती है। यदि वाच्यगत वरुण लौकिक

1. सदात्तान्तात्त सन्धानात् रसास्वादान भवेत् ।  
निर्वाणतास्तु रगान्ता वाप्यनुद्धारमसन्निधाः ॥
2. रम्याणि वीर्य मधुराश्च निराम्य शब्दान्,  
परुम्बुवीभवति यत् सुखिनोऽपि वन्तु ।  
तच्छ्रेयसा स्मरति नूनमबोधयुवंन्,  
भावस्फिराणि जतनान्तरसोहृदाणि ॥

करण के समान दुःखात्मक हो तो उसमें कोई भी प्रवृत्त होना नहीं चाहेगा और उस स्थिति में समापन आदि महाबंधों का उच्छेदन ही हो जाएगा। कर्षणात्मक भाव्यों के पठन-पाठन अथवा श्रवण-दर्शन से रसिकजनों के मन में दुःख अथवा अधुपातादि का जो आविर्भाव होता है, वह केवल वृत्तवर्णन के श्रवण से उद्भूत है। लौकिक वैकल्प-दर्शन के समान वे प्रेशकों में भी उत्पन्न होता है, किंतु उनमें कोई आनंद विरोधी तत्व नहीं समझना चाहिए। अन्य रसों की भांति कर्षण रस भी आनंददात्मक ही है—यही उनके कथन का मूल मतव्य है।<sup>1</sup>

### अभिनवगुप्त का अभिमत

अभिनवगुप्त का मत है कि सभी रस 'स्वसंविदु चर्वणारूप शान के आनंदमय होने से कुछ प्रधान होते हैं।' लौकिक जीवन में जिस शोक को दुःखजनक कहा जाता है, वही शोक हृदय की निर्विघ्न विभ्राति का रूप बनकर अपनी आत्माद-प्रक्रिया द्वारा सुकुमार रमणियों के हृदय में भी आनंद की उपसृष्टि करा सकता है। वस्तुतः हृदय की अविभ्राति का नाम ही दुःख है, तभी तो सांख्यदर्शन के प्रवर्तक महर्षि कपिल तथा उनके अनुयायियों ने दुःख को रजोगुण की वृत्ति कहकर चञ्चलता अथवा अविभ्राति को ही दुःख का प्राण माना है। विचारणीय विषय यह है कि जब कर्षण रस में भी हृदय की विभ्राति होने के कारण उसका उपभोग सुखजनक होता है तो फिर अन्य रसों की आनंदरूपता में तो संदेह किया ही नहीं जा सकता। अभिनवगुप्त का कहना है कि यों तो सभी काव्यरस आनंदमूलक हैं, किन्तु उपरंजक विषयों के कारण उनमें भी दुःख का संस्पर्श रह सकता है। जिस प्रकार वीर रस क्रोध और सहिष्णुता प्रधान होता है, उसी प्रकार रति आदि से निष्पन्न शृंगार आदि रसों में भी विषयों की उपरंजकता पाई जाती है। हास, शोक, भय, जुगुप्सा और विस्मय आदि भावों में तो सकललोकमुख्य विभावों द्वारा उपरंजकता की मात्रा अधिक होती है, अतः उनसे निष्पन्न होने वाले रसों का प्राधान्य अपेक्षाकृत कम माना जाता है। यही कारण है कि उत्तम प्रकृति के शीरोदात्त नायकों में हासादि का वर्णन प्रधान रूप से नहीं किया जाता और यदि वे वर्णन भी किये जाते हैं तो केवल रत्यादि के अग्रहण में ही। वस्तुतः आनंदमूलक विभ्राति की दृष्टि में उनकी विशेष उपयोगिता नहीं है।

### स्वसंविदु की चर्वणा ही रस रूप है

स्वसंविदु की चर्वणा को रस-स्वरूप कह कर आनंदवादियों के शीर्षस्थानीय आचार्य अभिनवगुप्त ने सभी रसों की आनंदरूपता प्रतिपादित की है। उनके मतानुसार रसचर्वणा मूलतः एकपद तथा प्रकाशमयी होती है, अतएव आनंद ही

1. धनंजय-दशरूपक 4/44 धनिक कृत अथलोक की विवृति।

उसका नारभूत तत्व है। रसाम्बाद के समय सहृदय का हृदय एवमन निर्विघ्न सविनि मे विघ्नान होता है जिनमे न तो किसी प्रकार का अंतराप रूता है और न चित्त का रजोवृत्तिजन्य चावत्य हो रह पाता है। चूंकि वाच्य का रसास्वादन लौकिक हर्ष और शोक आदि का अनुभव न होकर स्वसवेदना का आम्बाद है, अतः उसकी आनदरूपता स्वतः निद्र हो जाती है। अभिनवगुप्त ने वरम रस मे निष्पन्न होने वाले आनद की सत्तिधि भी इसी आधार पर की है। जो तो अनुकरणवादियों ने भी नाट्यादि रस का अलौकिकत्व निरूपित करते हुए वरम मे आनद की निष्पत्ति विवेचित की थी, किन्तु अभिनवगुप्त ने इस प्रश्न का समाधान अधिक विवेक-सम्मत विधि मे किया है। उन्होंने प्रपन्नत लौकिक जीवन मे उदाहरण उपस्थित करते हुए यह मान्यता प्रतिष्ठित की है कि शोक मे दुःखोद्भव होने का कोई साम्बत नियम नहीं है क्योंकि हम अपने व्यावहारिक जीवन मे प्रायः इस विषय का अनुभव करते हैं कि हम अपने आमीद-जनो के शोक मे दुःखी शत्रुओं के शोक मे सुखी तथा तटस्थ जनों के शोक के प्रति उदासीन रहते हैं। वस्तुतः स्वगन सन्देह मे मीमित शोक भते ही हमें दुःखी बना दे, किन्तु व्यक्ति सम्बन्ध मे परे रहने वाले शोक मे दुःखानुभूति मानी ही नहीं जा सकती। अभिनवगुप्त ने तो हम प्रश्न को ही अम्बामाविक एवम् अनभव कहा है कि 'शोक मुख का हेतु कौन होता है?' उन्हें अनुकरणवादियों का यह उत्तर भी मनोपजनक नहीं प्रतीत होता कि 'नाट्य भावों मे आनद प्राप्त होना तो इनका स्वभाव है।' उनकी तो मान्यता है कि 'वाच्य रस आस्वादिपित, मूलतः अपनी सवेदना का ही आम्बाद करता है और उसका सन्तु स्वतः आनद-रूप है, अतः सवेदना के आम्बाद मे दुःख की आनका बँदे हो सकती है? सव तो यह है कि उचित विभावादि की चर्चणा से हृदयसवाद' तन्मयोभवनक्रम द्वारा लोकोत्तर वाच्यार्थ की निर्विघ्न प्रतीति ही रस का स्वरूप है, अतः यहाँ दुःख की कोई सम्भावना ही नहीं हो सकती। अधिक मे अधिक यह कहा जा सकता है कि शोक और रति आदि वामना-सम्भारों मे तत्कालीन उद्बोध के कारण उम एवमन सवेदनाम्बाद मे वैचित्र्य-निर्माण भते ही हो पाते। यहाँ यह बात भी उल्लेखनीय है कि वामनाओं का यह उद्बोध लौकिक कारणों मे न होकर अभिनवादि व्यापार से ही होता है।<sup>1</sup>

**'महारस' की कल्पना में सभी रसों का आनद निष्पत्ति है**

अभिनवगुप्त ने सभी रसों की आनदरूपता का निरूपण करते हुए चित्त

1. अस्मिन्मते तु सवेदनमेव आनदघन आस्वादिपते । तत्र वा दुःखान्का ?
2. केवल तस्यैव चित्रताकरणे रतिगोत्रादिबाननाव्यापारसमुद्बोधने च अभिनवादिव्यापारः ।

'महारस' की कल्पना की है वह 'चर्च्यमाणैकप्राण' है जिसका आशय यह है कि मुख्यभूत महारस का सारतत्व उसकी चर्वणा ही है। शृंगार आदि रस विशेष चर्वणारूप व्यापार के निदर्शक 'महारस' के भिन्न-भिन्न रूप कहे जा सकते हैं। आस्वादरूप एक ही महारस के शृंगारादि संज्ञक जो भिन्न-भिन्न रूप परिकल्पित होते हैं, उनका कारण विभावादि की विभिन्नताएँ हैं। अभिनवगुप्त ने 'अनेन विभावादिभेद रसभेदे हेतुत्वेन सूचयति' "स च विभावमास्तात्कारात्मक एव" आदि अनेक युक्तियों से यही तथ्य निरूपित किया है कि तत्त्वतः 'रस' एक ही है, किंतु विभावादि के भेद से उसके अनेक भेद हो जाते हैं। वस्तुतः रसास्वाद में विभावादि की चर्वणीयता के कारण सहृदयजनों के तन्मयीभूत वासना-मस्कार उद्बुद्ध होते हैं, जिनसे चर्वणा में विशिष्टरूपता आती है। कविकृत विभावादि की सयोजना के अनुरूप ही रसिक जनों की चर्वणा को विशिष्ट रूपता प्राप्त होती है जिसके कारण रसास्वाद की चर्वणा में भी वैचित्र्य का निर्माण होता है। अभिप्राय यह है कि शृंगार तथा वीर आदि रस एक ही महारस के विभावादिकृत भेद के कारण बने हुए रसभेद हैं, जिनका विवेचन रस के सामान्य लक्षण से न किया जाकर विशेष लक्षण से किया जाना अधिक युक्तिमत्त है।

## रस-विघ्न तथा उनका निराकरण

### रस-विघ्नों का सामान्य रूप

रस-विघ्न का व्यास्वादन की प्रक्रिया के बाधक अथवा अवरोधक तत्व हैं। उनका सम्बन्ध काव्य के रचयिता और आस्वादयिता की मनोभूमिका से किसी न किसी रूप में अवश्य जुड़ा रहता है। काव्य-रचना की शब्दार्थमयी शरीर सघटना और रसमयी आत्मवत्ता में यदि किसी भी प्रकार की अपरिपक्वता के अंश उपस्थित हो जाते हैं तो उसके आधानोपकरणों में आत्मविभ्रान्ति-विषयक न्यूनता की मत्ता अपना अस्तित्व धारण कर लेती है। यों तो रसास्वादन की प्रक्रिया में महृदय प्रमाता की चेतना अथवा उसने सबित् का प्राधान्य है क्योंकि वही रस का मूल्य आश्रय है, किन्तु काव्यगत रस-विघ्न भी आस्वादन-क्रिया में व्यवधान लाते ही हैं। यदि ऐसा न होता तो एक ही विषय पर विभिन्न रचनाओं में रसानुभूति कराने का समान सामर्थ्य होता। महर्षि वाल्मीकि से लेकर अष्टावध्दि जिन कवियों ने राम-कथा का चित्रण किया है, वह अपनी रूप प्रक्रिया और वैचारिक पृष्ठभूमि में किन्हीं प्रकार का पायबन्ध रखता है, यह उसके सुधी भावकों से अप्रकट नहीं है। कहने की आवश्यकता नहीं है कि जिन प्रकार भिन्न-भिन्न रचनाओं में रसास्वादन कराने की पृथक्-पृथक् क्षमता अथवा शक्ति रहती है, उन्हीं प्रकार उन्हीं आस्वादयिताओं की मन स्थिति का सम्बन्ध भी उनके रस-ग्रहण सामर्थ्य के अनुपात के कारण पृथक्-पृथक् रहता है। इस विचार-विदु को रस विघ्नों के माथ मयुक्त कर इस मान्यता का प्रतिष्ठापन महज भाव से किया जा सकता है कि काव्यगत रसभग महृदय जनों के मानमगत रसभग का एक प्रमुख कारण है और उगवी विवेचना के बिना काव्यास्वाद की प्रक्रिया का एक महत्त्वपूर्ण पक्ष अस्पृष्ट-ना रह जाता है।

‘रस-भग’ अथवा ‘रसदोष’ रस विघ्नों के पर्याय हैं

आचार्य आनन्दवर्धन ने कवि की दृष्टि से रसभग के मुख्य पाँच कारण निर्धारित किये हैं, जिनका विस्तार शकम् विश्लेषण परवर्ती आचार्यों द्वारा विविध प्रकार के रस-दोषों के रूप में किया गया है। ये रस-दोष सूत्रतः रस-विघ्नों से ही सम्बन्धित हैं क्योंकि उनके द्वारा भी काव्य-रस में आस्वादन की प्रक्रिया में

अन्तराय उपस्थित होता है। आनन्दवर्धन ने विरोधी रस-सम्बन्धी विभाषादि के परिग्रह, 'रस-सम्बन्ध होने पर भी अन्य वस्तु का अधिक विस्तारपूर्वक वर्णन' 'असमय में रस की समाप्ति अथवा अनयमर में उतारना प्रकाशन,' रस का पूर्ण परिणोप होने पर भी उतारना पौन, पुन्येन दीपन एवम् व्यवहार के अतैविरस्य आदि तत्त्वों में जिन रस-दोषों का व्याख्यान किया है, वे एक प्रकार से क. व्याख्याद की प्रक्रिया में बाधास्वरूप ही हैं। आचार्य मम्मट ने उपर्युक्त रस-दोषों की स्वीकृति के अतिरिक्त 'रसों की रसशब्दवाच्यता' 'विभावानुभावों की कष्ट कल्पना में अभिव्यक्ति 'अंगों की उपेक्षा' और 'अनय का अतिघात' आदि कल्पित विशेष व्यवधानों को जोड़ कर उनकी गहरी वृद्धि कर दी है जिनकी विवेचना से बाध्या-स्वाद की प्रक्रिया के मार्ग में उपस्थित हो जाने वाले अंतरायों का स्पष्टीकरण विशेष सुषोध्यता से किया जाता है। ये व्यवधान काव्य के समस्त रूप-प्रकारों और उनकी विधाओं में अंगभूत बन कर किमी न किमी स्थिति में उपस्थित हो ही जाते हैं। यों ही ये व्यवधान काव्यास्वादन की प्रक्रिया में दोषोद्भावक हैं, किन्तु आचार्यों ने उनकी निरप्रता और अनित्यता का उल्लेख कर ऐसे स्थलों का भी विवेचन किया है जहाँ पर उनकी स्थिति काव्य के रसास्वादन की क्रिया में ऐसी बाधा नहीं ला पाती, जिससे उनकी गरमता सर्वत्र सदिग्ध समझ ली जाये। यस्तुतः रस-विघ्नों का यह विषय अत्यन्त गम्भीर और विचारणीय है, जिसका गम्यक् विमर्श काव्यकृतियों की अनुशीलन-वेला में ही सुचारु रूप से किया जा सकता है।

### रस-विघ्नों के प्रकार और उनका निराकरण

अभिनवगुप्त के मतानुसार रस-प्रतीति के मार्ग में सात प्रकार के विघ्न उपस्थित होते हैं जो निम्नलिखित हैं—

1. ज्ञान के अयोग्य होना अर्थात् रस की सम्भाषना का अभाव।
2. स्वगत (सामाजिकगत) अथवा परगत (नटगत) रूप से देश-काल-विशेष का सम्बन्ध।
3. अपने व्यक्तिगत मुद्रादि का विवशीभाव।
4. प्रतीति के उचित उपायों का वैकल्य अथवा अभाव।
5. प्रतीति के स्फुटत्व का अभाव।
6. अप्रधानता।
7. संशय का योग।

अभिनवगुप्त ने उपर्युक्त समस्त विघ्नों का उल्लेख करने के साथ-साथ उनके



निवारण के उपायों का भी प्रतिपादन किया है। संक्षेप में उनका विवरण इस प्रकार है—

1. रस-प्रतीति के प्रथम विघ्न को 'सम्भावना विरह' अथवा कल्पना का पभावरूप भी कहा जा सकता है। इसका धारण यह है कि वाच्य पदवा नाद्वय-वस्तु की कल्पना से अपरिचित व्यक्ति रसास्वादन करने में अक्षम होता है। बात यह है कि जब ज्ञान के विषय को असम्भव समझते याता व्यक्ति उस विषय में अपने ज्ञान को ही निश्चिन्त नहीं कर पाता तो फिर उत्तम भावद की धनुभूति या विधीति हो ही कैसे सकती है? इस विघ्न के कारण प्रविरता में रस की सम्भावना का सर्वथा पभाव रहता है। जिन प्रकार काव्यरचना नवय वस्तु की प्रतीति न होने से वाच्य का पाठक या आश्वासनित उत्तम साध अपना हृदय-संवाद न कर पाने के कारण रसवर्षणा में भ्रमण होता है, उसी प्रकार व्यक्ति का अक्षमता से भी रसास्वादन में बाधा उत्पन्न हो जाती है।

रस प्रतीति के इस विघ्न के निराकरण का सबसे प्रमुख उपाय यह है कि अन्य सामाजिकों के साथ लोकसामान्य वस्तु-विषय का हृदयसंवाद कर लिया जाय। समुद्रतपन आदि लोकोत्तर व्यापारों में उनकी प्रसाम्य स्थिति के कारण रस प्रतीति में जो एक प्रकार का विघ्न-सा आ जाता है उसे केवल उसी स्थिति में निराकरण किया जा सकता है जब हम अद्यतन प्रसिद्धि से उत्पन्न एवम् बहुमत विरवाय को परिष्कृत करने वाले रस आदि प्रख्यात नामों का परिष्कृत नट आदि के रूप में कर लें। नाटकों में लोकोत्तर उत्कर्ष का प्रदर्शन इस प्रयोजन से किया जाता है कि उनके द्वारा सामाजिकों को उपदेश मिलता रहे और उनका चित्त भी समलुप्त होगा चले। इस प्रकार की विद्या में यदि रस-रूप की पद्धति में कोई बाधा हो तो उसे सामान्य भावभूमि पर पक्षीर्ण कर रस प्रतीति विषयक 'सम्भावनाविरह' तद्वत् विघ्न का अपसरण किया जाना सदा सम्भव है।

2. इस रस विघ्न को मूलक रतिवर्णन कहा जा सकता है। इसका अभि-प्राय यह है कि यदि सामाजिक स्वयं सुखदुःख आदि प्रतीतियों का अनुभव करता है तो कभी उनके नट होने के भय से, कभी उनकी रसा के लिए व्यथ हो जाने से, अथवा उनके सदा अन्य सुख की प्राप्ति की इच्छा से, अथवा उस दुःख के अस्तित्व की कल्पना से अथवा उनके प्रकट करने की अभिलाषा से, अथवा उनके डिङाने की भावना से अथवा अन्य किसी प्रकार से अन्य ज्ञान का उत्पन्न हो जाना भी रसास्वादन की प्रविद्या के मार्ग में एक बड़ा विघ्न है। यदि रस को परमपरव (नटगतत्व) के नियम से सुकर माना जाय तो भी सुख-दुःख आदि का संवेदन होने पर सामाजिक के भीतर निश्चय रूप से सुख, दुःख मोद या माध्यस्थादि अन्य ज्ञानों के उत्पन्न होने का कारण भी रसास्वादन में विघ्न

होता है। अभिनवगुप्त के मतानुसार इस विघ्न के निराकरण का उपाय यह है कि पूर्वरंगविधि तथा अन्य प्रस्तावनाओं के अवलोकन से जो नटरूपता की प्रतीति होती है, उसके साथ अनुकायों की वेपभूषा आदि के अनुरूप नट के स्वरूप की प्रतीति या आच्छादन कर लिया जाय जिससे स्वगत तथा परगत रूप में किसी भी प्रकार के देश और काल विशेष का सम्बन्ध न रहे। भरतमुनि ने साधारणीकरण की मिथि द्वारा रसास्वादन के उपयोगी कारण-कलापों का सग्रह सा कर दिया है जिनका अनुशीलन करने से इस बात का पता लग जाता है कि स्वगत या परगत रूप में रसानुभूति में आने वाले विघ्नों का निराकरण किम प्रकार किया जा सकता है।

3. रसानुभूति के मार्ग में तीसरा विघ्न तब आता है जब अपने व्यक्तिगत सुख-दुःख आदि से विवश बना हुआ व्यक्ति रसास्वाद-रूप वस्तु में अपना ध्यान एकाग्र न कर सके। इस विघ्न के निराकरण का उपाय यह है कि नाटक आदि के प्रत्येक पदार्थ में रहने वाले साधारणीकरण के प्रभाव से सबके भोग्य होने योग्य, शब्दादि विषयों से युक्त तथा गान, वाद्य और नृत्य आदि मण्डपद में चतुर गणिकाओं के द्वारा सामाजिक के मनोरंजन का आश्रय लिया जाय। इस प्रकार के आयोजन देखकर शुष्क एवम् अरसिक व्यक्ति भी हृदय की निर्मल सरमता प्राप्त कर सहृदय-सा बन जाता है जिससे उसके व्यक्तिगत सुखदुःख के भाव तिरोहित हो जाते हैं। उम समय उनकी मानसी क्रिया विचित्र प्रकार की सी हो जाती है जिसके कारण सभी प्रकार के काव्य उसे रसास्वादन कराने लगते हैं।

4. 5. प्रतीति के उचित उपायों का अभाव होने से तो रस प्रतीति के मार्ग में विघ्न आता ही है, किन्तु अस्पष्ट प्रतीति भी रसानुभूति के मार्ग में एक उल्लेखनीय बाधक तत्व है। इन दोनों कारणों से उत्पन्न विघ्नों के निराकरण के लिए आवश्यक है कि उन लोकधर्मी तथा कृति और प्रवृत्ति से उपरहित अभिनवों का आश्रय लिया जाय जो शब्द तथा अनुमान से भिन्न प्रकार का प्रत्यक्षशून्य व्यापार उपस्थित करते हुए सहृदय जनों के हृदय में साक्षात्कारत्मक रसानुभूति करा सके।

6. रस-प्रतीति के मार्ग में छटा विघ्न उस समय आ जाता है जब हम एक ऐसी सदेहमूलक स्थिति में संपन्न हो जायें जिसके कारण गुणालंकारों की अपेक्षा रस की स्थिति अप्रधान या गौण हो जाती है। रस की अप्रधानता के फलस्वरूप हमारी अनुभूति विध्रत नहीं हो सकती। यह अप्रधानता अचेतन विभाव और सानुभाव वर्ग में भी हो सकती है तथा संविदात्मक व्यभिचारिभावों में भी। वैसे स्थिति में उन विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों से अतिरिक्त स्थायि-

भाव ही चर्वण या आस्वादन के योग्य होता है। इस विघ्न का निराकरण तभी हो सकता है जब रस की प्रधानता प्रतिष्ठित हो जाय और आस्वादयिता के मानस में किसी भी प्रकार की भ्रान्ति न रहे।

7. रस-प्रतीति का सप्तम विघ्न 'सशययोग' है। चूंकि रस-प्रतिष्ठा में विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का पृथक्-पृथक् स्थायिभावों में निरत रूप से अधिष्ठित रहने का कोई नियम नहीं है अतः अनेक बार यह निर्णय करने में शक्य उत्पन्न हो जाता है कि अधुपातादि को कारण रस के अनुभाव समझा जाय या किसी प्रकार के नेत्ररोग अथवा जानन्द के प्रतीक। यही स्थिति शोध तथा भय नामक मनोभावों की है। व्याघ्र आदि विभाव रीति रस के स्थायिभाव 'शोध' तथा भयानक रस के स्थायिभाव 'भय' इन दोनों के हेतु हो सकते हैं अतः उन्हें देख कर रौद्ररस की उत्पत्ति होगी या भयानक रस की, इस प्रकार का सन्देह उत्पन्न होना सहज संभव है। इस विघ्न का निराकरण करने के लिए ही आचार्य अभिनवगुप्त ने 'सशय' के साथ 'योग' शब्द का प्रयोग किया है। उसका आशय यह है कि विभाव और अनुभाव आदि पृथक्-पृथक् रूप से तो सशय के उत्पादक हो सकते हैं, किन्तु अपनी सामग्री की समग्रता अथवा संयोगजन्य परिस्थिति में सशयजनक नहीं रहते।

**रस विघ्नों की स्थिति उभयविधि है**

वाक्यारवाद की प्रतिष्ठा के विवेचन-प्रायः में जिन रसविघ्नों की वाधास्वरूप सिद्ध किया गया है, उनमें रस-दोषों के रूप में व्याख्यात होने का संकेत किया जा चुका है। रसि और वाक्य की दृष्टि से उनकी सत्ता विषयगत है, किन्तु भावक अथवा सहृदय सांसारिक की दृष्टि से उन्हें विषयगत कहा जा सकता है। यदि रस की स्थिति सत्यपूर्ण सहृदय की चेतना में मानी जाय तब तो उनका सम्बन्ध विषयगत रूप से ही सिद्ध होता है। हमें तो उनकी सत्ता दोनों ही रूपों में स्वीकार्य प्रतीत होती है, क्योंकि सहृदयजन जिन रसानुभूति का आस्वाद प्राप्त करते हैं, वह मूल रूप में रसि-वृत्ति के माध्यम में ही उपलब्ध होता है। निश्चित है कि जब रसि-वर्म में किसी प्रकार की अपूर्णता अथवा दोषोद्भावना होती है तो वह सहृदयजनों की प्रतीति में भी दोष उत्पन्न कर देती है। वाक्य-सृष्टि में अभिव्यक्ति और अनुभूति का समान महत्व है और उन दोनों में अविच्छेद्य सम्बन्ध रहता है, अतः रस-विघ्नों की विवेचना अथवा वाक्य-रस के आस्वादन की प्रतिष्ठा में बाधक बनने वाले उपकरणों का विश्लेषण करते समय रसि और भावक की उभयविधि मन स्थिति तथा रचना एवम् विवेचना के अनुकूल का समानुपातिक ध्यान रखना परम आवश्यक है।

रस-विघ्नों के निरास में ही रस-प्रतीति की प्रक्रिया सम्भव है

अभिनवगुप्त ने रस-प्रतीति के मार्ग में जिन सात विघ्नों का उल्लेख किया है, उनका निरास अथवा अभाव होने पर ही नाट्य अथवा काव्यरस का समग्रतः आस्वादन किया जा सकता है। वस्तुतः काव्य अथवा नाट्य में औचित्यपूर्ण विधि से प्रयुक्त विभावादि में ही ऐसी शक्ति होती है जो काव्य-रसिक के हृदय में विघ्नान्सारणपूर्वक रसना व्यापार की निष्पत्ति कर सके तथा उसे निविघ्न रस-प्रतीति ही सके। अभिनवगुप्त के शब्दों विघ्नविहीन रस-प्रतीति की प्रक्रिया निम्नलिखित है :—

“तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचरात्मकतिगदर्शनजस्यम्यात्मपरचित्त-  
वृत्त्यनुमानाम्यामपाटवात् अधुना तैरेव उद्यानकटाक्षधृत्यादिभिः लौकिकीम्  
कारणत्वादिभुवमतिक्रान्तैः विभावनानुभावनसमुपरंज कत्वमात्रप्राणैः, अतएव  
अलौकिकविभावादिष्यपदेशभाग्निः प्राच्यकारणादिरूप सस्कारोपजीवीनाट्यव्याप-  
नायविभावादिना नानामधेयव्यपदेश्यैः गुणप्रधानतात्पर्येण सामाजिकधियिसम्यक्  
योग (संयोग) सम्बन्धम् ऐकाग्र्य वा आस्वादविद्भिः अलौकिक निर्विघ्नसंवेदना-  
त्मक चर्वणागोचरता नीतो अर्थः, चर्व्यमाणकसारः न तु सिद्धस्वभावः तात्कालिक  
एव न तु चर्वणातिरिक्त कालावलम्बी, स्थायिविलक्षण एव रस ।”

**उपर्युक्त मत का स्पष्टीकरण**

अभिनवगुप्त का उपर्युक्त रस-प्रतीति-विषयक अभिमत अत्यन्त तत्वपूर्ण और व्यावहारिक है। उन्होंने लोकव्यवहारिक का स्पष्टीकरण करते हुए बतलाया है कि इस ससार में प्रत्येक मनुष्य कारण, कार्य तथा उनके अन्य सहचरो का दर्शन करता हुआ उनके लिंगो अथवा चिह्नो से अपनी तथा दूसरो की स्थायी चित्तवृत्तियो का अनुमान करता है, जिसके नित्यकृत अभ्यास से उसे लोकव्यवहारगत पटुता प्राप्त होती है। काव्य-पठन अथवा नाट्य-दर्शन द्वारा वह प्रमदा, उद्यान आदि कारणो, कटाक्षादि कार्यो और ध्रौपादि अर्थो में लौकिक व्यवहार का प्रत्यक्षीकरण सा करता है जिसकी एक विशेषता यह है कि वह प्रत्यक्षीकरण काव्य अथवा नाट्य की भूमिका ग्रहण करते ही लौकिक कारणो तथा कार्यादि रूपो से भिन्न हो जाता है। यो तो काव्य में भी उनका कार्य क्रमशः विभावन, अनुभावन तथा समुपरंजन कराना होता है, किन्तु वे काव्यवर्णित विभाव, अनुभाव, तथा संधारी भाव अलौकिकता की अन्वर्धक संज्ञाओं से निर्दिष्ट किये जाने लगते हैं। वस्तुतः लौकिक कारणत्वादि की प्रतीति के स्थायी सस्कार विभावादि के आश्रय अथवा उपजीव्य बनकर लौकिक जीवन और काव्य-पठन से उद्बुद्ध होने वाले कार्य-कारणो में विभेद उत्पन्न कर देते हैं जिसकी अनुभूति अथवा भेदक धर्म का बोध केवल काव्यानुशीलन के क्षणो में ही

क्रिया जा सकता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने उक्त मंदक धर्म की उपरलक्षित पर काव्यास्वाद को प्रतिभा के विवेचन-प्रसंग में काव्य-वर्णित विभावादि की नैतिक सजाओ ने भिन्न दृष्टि में निरूपित किया है। उनका मत है कि गुणप्रधान तारतम्य के कारण काव्य-रसिक की प्रतीति में अलौकिक विभावो, अनुभासो तथा व्यभिचारी भावो का जो अंबित्त्वपूर्ण सम्बन्ध योग होता है, वह उसकी बुद्धि में प्रकाशित हो उसे एक विशेष प्रकार की एकाग्रता अथवा निविध्न सुविधा प्रदान करता है जिसकी चर्चणा का नाम 'रस' है। यह चर्चणा अपना आस्वाद ही काव्य-रस का सारभूत धर्म है जिनने चर्चणातिरिक्त कालावलम्बन न हो कर तात्कालिकता तथा तथा स्थायीभाव से विलक्षणता रहती है। आचार्य अभिनव-गुप्त ने उनका परिज्ञान चर्चणात्कालिकता, तालकालिक तथा 'स्वामिचित्तक्षण' आदि धर्मों के नाम्बर से बताया है।

### काव्यास्वाद को निविध्न बनाने के लिए कतिपय परामर्श

काव्य का आस्वादन कथनीय न होकर व्यंग्य होता है। वाचक शब्द में इस विषय की समझ नहीं होती कि वह रस अथवा भाव का घोलन करा सके। अनेक स्थलों पर तो वाचक शब्द अपनी स्वशब्दवाच्यता द्वारा रसान्वादन की क्रिया में विध्न-ना उपन्न कर देता है। इसका कारण यह है कि काव्य का प्रतिपाद्य केवल तत्त्वबोध अथवा अर्थग्रहण कराना ही नहीं होता, अपितु भाषो की मूल्य स्थापना अथवा साक्षात्कारमय प्रतीति कराना भी नहीं होता है जो केवल व्यञ्जना-व्यापार द्वारा ही सम्भव है। आचार्यों ने दिग्बन्धन की जिन रूप में काव्यात्म महत्व प्रदान किया है उनका अभिप्राय यही है कि शब्दों द्वारा महदप भावक जनो को भाषो की ऐसी महजानुभूति होती है जिसके द्वारा वे अत्यन्त आस्वाद्यता का आनन्द प्राप्त कर लेते हैं। आचार्यों ने काव्य-कृतियों और नामान्य वार्ताओं का अन्तर उनकी इतिवृत्तात्मकता और व्यंग्यता की ही दृष्टिकोण से रखकर निर्धारित किया है। हाँ यह बात अर्थमय है कि कही-कही प्रदग्ध-काव्यों के विविष्ट-प्रसंगों पर इतिवृत्तात्मकता का चित्रण अनिवार्य ना हो जाता है, किन्तु ऐसे स्थलों पर भी कवि को कथानुबन्ध की मौल्यपूर्ण प्रविधि का ध्यान रखना पड़ता है। मुक्तक काव्यों में नामान्य ऐसी स्थिति नहीं आती। अभिप्राय यह है कि आचार्यों ने उस तदा उनकी निष्पत्ति के माध्यमभूत विभावानुभावादि की स्वशब्दवाच्यता की जिन रूप में काव्य के आनन्दमय आस्वादन में बाधक माना है, उसे विशेष प्रकार की परिणामा में ही ग्रहण किया जाना चाहिए। वस्तुतः रसों की स्वशब्दवाच्यता सभी स्थलों पर रस-निष्पत्ति अथवा आस्वादन के आस्वाद्यता में अवरोध उपन्न नहीं करती। जिन प्रचलित काव्यकृतियों ने रसों तथा भावों की निष्पन्नता से सम्बद्ध उपकरणों में स्वशब्दवाच्यता के

भाधार पर उनकी विघ्नमयी स्थिति का निरूपण किया है, यह आज के संवर्द्धित ज्ञान-विज्ञान के आलोक में निरस्त किया जा सकता है। रससिद्ध कवियों को कृतियों के अध्ययन से स्पष्ट है कि उनके वर्ण्य विषयों की भावव्यजना एवं रस-व्यंजना में स्वशब्दवाचकता भी रहती है, किन्तु उनकी अभिव्यक्ति के प्रबल प्रवाह के सम्मुख उमका अस्तित्व नहीं जम पाता। ऐसी स्थिति में हम न तो रसों की स्वशब्दवाच्यता के एकांत पक्ष में ही हैं और न उनके सर्वव्येव निषेध की मान्यता में आस्था रखते हैं।

किसी भी प्रबन्ध-रचना को लोकोत्तर रमणीय एवं सहज आस्वाद्य बनाने के लिए आवश्यक है कि उसमें रस-व्यंजना और भाव योजना का निर्दुष्ट संवार किया जाय। प्रबन्ध काव्यों के अनुशीलन से स्पष्ट है कि उनमें साधारणतया एक रस अंगी तथा अन्य रस उनके अग-विशेष बनकर उपस्थित होते हैं। ऐसे काव्य-स्रष्टाओं का मूल प्रयोजन किसी रस-विशेष का पूर्ण परिष्कार करना होता है। एकरस की चरम परिणति के उपरान्त जब कोई काव्यकार उसका पुनः पुनः अभिव्यंजन करता है तो उसकी अभिव्यक्ति में विरसता अथवा परिम्लानता सी आ जाती है। आचार्य आनन्दबर्धन ने इस प्रकार की पुनः पुनः रस-दीप्ति को 'परिम्लान वृत्तुम' से उपमित कर उसे चमत्कारविहीन और अवसादजनक कहा है, क्योंकि उसमें सहृदयजनों के लिए चित्त-विधाति की सामग्री नहीं रहती। यो तो कुशल कवियों ने एक ही रस की पुनः पुनः दीप्ति को भी नवीनता के परिवेश में आलोकित किया है। किन्तु सभी परिस्थितियों में वह संभव नहीं है। काव्य की रमणीयता तो इसी बात में है कि वह किसी एक मूल भाव को उसके विविध उपकरणों से सयुक्त कर उसे रस-कोटि पर्यन्त पहुँचा दे। उस कोटि पर पहुँचे हुए-माधुर्य का आस्वादन कर उसके प्रमाताओं का मानस परितृप्त हो जाता है और वे उसके आनन्द में तन्मय हो जाते हैं। प्रबन्ध काव्य की सुरम्य वनस्थली में यह भ्रम एक ऐसी शृंखला से नियोजित रहता है कि उसको पुनः पुनः प्रदीप्त करने की कोई आवश्यकता नहीं पड़ती। उनकी पुनः पुनः दीप्ति की उपयोगिता अथवा अनुपयोगिता के विषय में आचार्यों में मत-वैविध्य होना सहज सम्भव है, किन्तु अधिकांश विद्वानों की तो यही मान्यता रही है कि काव्य में रस-योजना की अभिसंधि करते समय उसे पिष्टपेषण की चृत्ति से दूर रखा जाय। काव्य-कलेवर के सुगठित सघटन और समुचित समायोजना की दृष्टि से इस तथ्य की ओर ध्यान देना आवश्यक है अन्यथा काव्य-रस के आस्वादन की प्रक्रिया में अवरोध उत्पन्न हुए बिना न रहेगा। आचार्यों ने इस प्रकार की प्रवृत्ति को प्रबन्धगत रस-क्षेप की कोटि में परिणत किया है और कवियों को परामर्श देते हुए लिखा है कि वे रस-परिष्कार की कोटियों को सहज विधि में

हृदयगम करने का महत्व गमझे और अपनी रचना को ऐसी न बनने दे जिससे सहृदय काव्य-रसिकों के मन में कदाचित् अथवा म्लानता का संचरण हो जाय ।

कव्यानन्द के आस्वादन को अधिक से अधिक प्रतीतिगम्य और विगनित-वेद्यांतरस्पर्शशून्य बनाने के लिए आवश्यक है कि उसकी निष्पत्ति के आधारभूत अंगों का अभिनिवेश अत्यन्त सजीवता और कलात्मकतापूर्वक किया जाय । वस्तुतः काव्य की वष्यं विषय सामग्री अपने प्रस्तुत एव अप्रस्तुतविधान में जितनी अधिक जीवत और मूलिमयी बन कर उपस्थित होती है, उतनी अधिक वह काव्यानन्द की उपजीव्य निधि बनती है । जिस कवि की कृति का आस्वादन करते समय उसके भावों का महज चित्र अपनी नैर्गमिक प्रवृत्ति में हमारे मनो-सुत्र पर अंकित नहीं होता, वह अपनी रचना में महान् नहीं कहा जा सकता । कवि का कर्तव्य है कि वह अपनी वष्यं-योजना को ऐसी दुरुह क्लिष्ट न बना दे कि उसका विम्ब-विधान ही न हो सके और उसके ग्रहीता को कष्ट-बल्पना करनी पड़े । इसमें कोई सदेह नहीं कि काव्य में पाण्डित्य-प्रदर्शन के भी अवसर होते हैं, किन्तु वे उसके प्रकृत उपकरण नहीं हैं । वैदग्ध्यमगोभणिति अथवा ऊहात्मक चमत्कृति के अवकाश में वे भले ही महिमामण्डित कहे जा सकें, किन्तु काव्य-सरिता के सहज प्रवाह के मार्ग में वे दुर्गात्स ही होते हैं । आचार्यों ने अनेक प्रसंगों में उन्हें क्लिष्टत्व दोष की अभिधा से लोचिन भी बिताया है । वस्तुतः उनमें काव्य की रमणीय गुण-गरिमा और निष्कण्ट अभिप्रेक्षा का अभाव रहता है । उनकी उपयोगिता काव्य-कौतुह की द्राविडी प्राणायाम-प्रिया की भांति ही होती है जिसमें कवि कही तो मूर्ख-विषय को खनमुष्ट वानर से उपमित कर प्रातः कालीन सुपमा को नुमायशी रंग प्रदान करता है तो कही दृष्टि-बूटो, प्रहेलिकाओं और समस्यापूर्तियों के सम्भार में ही अपना बुद्धि-बोजल नियोजित कर देता है । ऐसे काव्यों की प्रशंसा करने वाले भावर भी मिल जाते हैं, किन्तु उन्हें एक विशिष्ट वर्ग पर्यन्त ही सीमित किया जा सकता है । व्यापक दृष्टि से ऐसी कृतियों में लोचानुरजन और मन प्रसादन की अभीष्ट सामग्री की न्यूनता ही परिलक्षित होती है जिसे लोकसामान्य भावभूमि पर ग्रहण करने में शकाम्पद होने के अनेक अवसर विद्यमान हैं । सारांश यह है कि काव्यानन्द की अनुभूति में विभावार्दि की कष्ट-बल्पना अथवा भाषा-चमत्कार के शुनूहलजनक प्रयोग एक गीमा तक ही प्रायः हैं जिसका विवेकसम्मत अभिज्ञान काव्य-ग्रष्टा अथवा काव्य-भावक को अवश्यमेव होना चाहिए ।

रस-विष्णो के स्वरूप और उनके निवारण के कतिपय उपायों का विमर्श करने के पश्चात् अब हम केवल एक बात का उल्लेख करना आवश्यक समझते हैं और यह यह है कि भारतीय काव्यशास्त्र में उनकी विवेचना विनूद्य साहित्यिक

दृष्टि से की गई है। आज के युग-जीवन की गति-गति में मानव-मन की प्रवृत्तियों में जो जटिलताएँ और विचलनियाँ उत्पन्न कर दी हैं, वे कदाचित् रस-विधियों के सामान्य रूपों से कहीं अधिक आगे हैं, किन्तु काव्य-साहित्य को रागात्मिका धृति के परिपारण में निरूपित करते समय पूर्व-विवेचित रस-विधियों की स्थिति और उनके निराकरण के उपायों की भली भाँति समझ लिया जाय तो काव्य के आनन्द-बोध की प्रक्रिया के सम्यक् उद्घाटन की दिशा में उपास्यता होने वाले अनेक व्यवधान निराकृत किये जा सकते हैं।



## भक्ति-रस का रूप-विमर्श

### भक्ति-रस का आदि स्रोत

भक्ति की रस-रूप में प्रतिष्ठा तथा उसके सत्त्वों का विमर्श भारतीय काव्य-शास्त्र के ऊहापोह का एक अत्यन्त आकर्षक विषय रहा है। भरतमुनि से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तब जिन काव्यशास्त्रियों ने अपना रस-विमर्श प्रस्तुत किया है, वे भक्ति को स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठित न कर देवादिविषयक रीति की मज्ञा देते हुए केवल भावमात्र मानते हैं, क्योंकि उनके अनुसार देवादिविषयक रीति और व्यक्तित्व-वृत्ति से ज्ञात हुए व्यभिचारिभाव केवल 'भाव' ही बहू जा सकते हैं। उसे स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठित करने का श्रेय उन वैष्णव आचार्यों को है जिन्होंने अपनी मधुरोपासना को मूर्द्धन्य स्थिति प्रदान करते हुए भक्ति को सर्वोपरि गुरुता प्रदान की थी। इस विषय में श्री रूपसोत्त्वामो-विरचित 'भक्तिरसोत्तमिष्ठु' नामक ग्रंथ विशेषतः उल्लेखनीय है जिसमें उन्होंने काव्यशास्त्रीय पद्धति से समस्त रसों का पर्यवसान भाक्त-रस में करते हुए अपनी मौलिकता का परिचय दिया है। मध्यकालीन वैष्णव सम्प्रदायों में माधुर्य भक्ति का जो प्रबल प्रचार रहा, उसका मूल उद्घाटित करना कठिन सा है, किन्तु तत्वमीमांसा की दृष्टि से उसका आदि उक्त मनुष्य की उन प्रेम-भावना या रीति-वृत्ति में माना जा सकता है जो जात्म-प्रसार और जात्म-भाशात्कार करती हुई अपने जीवन का परम प्राप्य उपलब्ध करने के लिए अनारिवाण से समर्पणोन्मुख रही है। विद्वानों ने वैदिक संहिताओं में प्रयुक्त 'मधुविद्या' और 'मधुलता' आदि शब्दों की व्युत्पत्ति में माधुर्यापासना का बीज बहुमण्डित किया है, पर यह मत सर्वमान्य नहीं है। भागवत सम्प्रदाय की पाँचरात्र संहिताओं में बर्णित चर्यापाद का विषय विवेचन माधुर्यभाव की भक्ति का पृष्ठाधार सा प्रतीत होता है। बीड़ों की तांत्रिक साधना, शूक्तियों की माधुर्यभावना और ईसाईयों की प्रेमोपासना में भी मधुरभक्ति के तत्त्व-रूप समाहित है। श्री मधुसूदन सरस्वती ने 'भक्तिरसायन' नामक ग्रन्थ में भक्ति की जो परिभाषा की है, उसके उसमें प्रेम, अनुराग और चित्त से इवोभाव का प्राधान्य सिद्ध होगा

है।<sup>1</sup> 'नारदभक्तियुग' में उसे 'सा स्वस्मिन् परम प्रेमरूप' तथा 'शाब्दिक्यभक्तियुग' में उसे 'सा परानुरक्तिरश्वरे' कहा गया है। इस विषय में योडोय आचार्यों का का योगदान विशेष महत्वपूर्ण है। उन आचार्यों के विवेचन और निरूपण का ही यह प्रभाव है कि भक्तिपरक काव्य पर माधुर्य भावना का प्रचुर प्रभाव पड़ा और हिन्दी साहित्य का मध्यकाल भक्ति की अजय धारा से प्रपूरित हो गया। उस काव्य-साहित्य के वर्ण्य विषयों की शास्त्रीय समीक्षा करने पर भक्ति की त्प्राप्त निश्चय ही एक प्रमुख रस के रूप में स्पष्ट हो जाती है।

### चैतन्य मत और भक्ति-रस की परम्परा

यद्यपि महाप्रभु चैतन्यदेव ने किसी मत या सम्प्रदाय का प्रवर्तन नहीं किया तथापि उनके व्यक्तित्व में ऐसा प्रबल आकर्षण और विलक्षण सम्मोहन था जिसके कारण बृन्दावन के षट् गोस्वामियों ने उनका शिष्यत्व स्वीकार कर उनके सिद्धान्तों को शास्त्रीय व्यवस्था प्रदान की। बलदेव विद्याभूषण आदि विद्वानों ने चैतन्य-मत को माध्यम सम्प्रदाय के अन्तर्गत निरूपित करने का प्रयत्न किया है,<sup>2</sup> किन्तु उनकी यह धारणा तत्त्वसंगत नहीं है। वस्तुतः चैतन्य मत का दार्शनिक सिद्धान्त 'अचिन्त्य भेदाभेदवाद' है जिसकी व्याख्या करते हुए जीव-गोस्वामी ने लिखा है कि 'भगवान् में स्वरूप आदि शक्तियों के अभिन्न होने के कारण विचार करना अशक्य होने से भेद प्रतीत होता है और भिन्न होने से विचार करना शक्य न होने से अभेद प्रतीत होता है, इसीलिए इनमें भेदाभेद स्वीकार किया जाता है। ये दोनों अचिन्त्य हैं जिसके कारण इस मत का नाम 'अचिन्त्य भेदाभेदवाद' है।<sup>3</sup> हमें यहाँ माध्यमत और चैतन्य मत का तात्विक अन्तर निरूपित करना अभीष्ट नहीं है। हम तो यहाँ पर केवल इतना ही सकेत करना चाहते हैं कि काव्य में भक्ति-रस की मधुर प्रतिष्ठा कराने के क्षेत्र में चैतन्यमतावलम्बी षट् आचार्यों का महत्व विशेष रूप से उल्लेखनीय है क्योंकि

1. द्रुतस्य भगवद्धर्मात् धारावाहिकता गता ।  
सर्वेषु मनसो वृत्ति-भक्तिरित्यभिधीयते ॥  
द्वीभावपूर्विका मनसो भगवदाकाररूपा सविकल्पवृत्तिभक्तिरिति ।
2. इस विषय में बलदेव विद्याभूषणरचित 'गोविन्दभाष्य' और 'प्रप्रेम रत्नावली' नामक ग्रन्थ पठनीय हैं।
3. स्वरूपाद्यभिन्नत्वेन चिन्तयितुमशक्यत्वाद् भेद., भिन्नत्वेन चितयितु शक्यत्वाद् अभेदरच प्रतीयते इति शक्तिशक्तिमतोभेदाभेदो अंगोष्ठौ । तौ च अचिन्त्यौ । स्वमते तु अचिन्त्यभेदाभेदाद्यनेव अचित्यशक्यत्वात् ।

(जीवगोस्वामी, भगवत्संदर्भः)

उन्हीं से भक्ति-रस की परम्परा को वाच्यगत शास्त्रीय प्रौढ़ि प्राप्त हुई है। रस विषय में 'भक्तिरसामृतनिघु' नामक ग्रन्थ सभी दृष्टियों से पठनीय है जिनमें न केवल वाच्यशास्त्रीय रसा वा भक्ति-रस में पर्यवसान बिधा रसा है बल्कि 'भक्ति' को मुख्य रस मानकर अन्य साहित्यिक रसों का वर्णन उनके अंग रूप में हुआ है। उन ग्रन्थ का विनाम निघु के रूप में इन्द्रिय कर उनके रचयिता में 'पद्मोदरीभूतचतु सनुदा' के अनुसार उनके चार विभाग-पूर्व, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर-विश्व हैं जिनमें कुल मिला कर तेरह लहृतियां हैं और जिनके अन्तर्गत क्रमशः सामान्यभक्ति साधनभक्ति मानवभक्ति और प्रेमभक्ति का विह-रण पूर्व विभाग में, विभाव अनुभाव सात्त्विक भाव, व्यभिचारिभाव और म्यापिभाव का वर्णन दक्षिण विभाग में शंकररस, प्रीतिभक्तिरस प्रेमोभक्तिरस बन्धनभक्तिरस और मधुरभक्तिरस का वर्णन पश्चिम विभाग में तथा हृत्प-भक्ति-रस, अद्भुतभक्तिरस, खीरभक्तिरस, वरपभक्ति-रस, रौद्रभक्ति-रस, मयानकभक्ति-रस, वीरभक्तिरस, मैत्रीदेरिभक्ति-भक्ति-रस और रसाभान का विवरण उत्तर विभाग में किया गया है। यह सन्तत विवेचना आचार्य रघु-गोस्वामी के प्रवाद परादित्य और अगाध प्रतिभासंगल का परिचयक है। उनके अनुगीतन द्वारा भक्तिरस का प्रवृत्ति निमित्त, भक्ति-रस का प्राचीन शास्त्र में भेदाभेद, प्राक्तन रसनिर्द्धार को भक्ति रस के प्रति उपरीच्यता और भक्तिरस की प्रथिना का नमस्कृ बाध रहे जाया है। आचार्य रघुगोस्वामी का यह विवेचन रस प्रथिना में विवचित्र बिने जाने बान साधारणीकरण, सुविद्विधांति, और भाग्यो साक्षात्कारानिका प्रवृत्ति को श्रौंठ में भी निर्दमित बिधा जा कबता है जिनके कारण अनेक प्रकार की भौतिक उपलब्धियों के िरु छलाबगारें बनी हुई है। आचार्यप्रवर के मतानुसार हृत्प वा अन्याभिलाषतारून्य अनुगीतन ही उत्तम भक्ति का लक्षण है जिनके नम्युत्र भोजार्ति सुख भी सुख हैं। उनके शब्दों में उन उत्तम एव सुदुर्लभ भक्ति का रूप निम्नलिखित है :—

अन्याभिलाषितारून्य शानकमंघनादृतम् ।

आनुबन्धेन हृत्पानुगीतन भक्तिरत्तमा ॥<sup>1</sup>

स्वेकस्मी शुभदा साधनभुतादृक् सुदुर्लभा ।

नान्द्रानन्दविशेषाना श्रीरूपगारपंसी च सा ॥<sup>2</sup>

भक्ति-रस की वाच्यशास्त्रीय प्रथिना

रघुगोस्वामी ने वाच्यशास्त्र-विदेचित रस-निर्दान्त की प्रथिना के अनुसार भक्ति-रस की विवेचना की है। श्रीमद्भागवत में जिन भावदत्त रस को 'अनुद-

1. भक्तिरसामृतनिघु, 1 : 1 : 11

2. वही 1, 1, 13

द्रवसंयुत फल' से उपमित किया गया था,<sup>1</sup> उसे श्री रूपगोस्वामी ने न केवल रस-विषयक पूर्णता ही प्रदान की अपितु उसे सर्वोपरि अंगी रस भी सिद्ध किया। जिस प्रकार रस-निष्पत्ति के लिए स्वादिभावों के साथ विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का संयोग अपेक्षित है, उसी प्रकार भक्तिरस के लिए भी वे अंग वांछनीय हैं। आचार्य जी ने सामान्यतया वाच्य-शास्त्रीय रस-निष्पत्ति की परम्परा को अपनाकर उसी के ढाँचे में भक्तिरस का निरूपण किया है। उनका मत है कि 'भक्तिरस का स्वादिभाव भगवद्भक्ति अथवा कृष्णरति है जो विभाव, अनुभाव, सादिरकभाव तथा व्यभिचारिभावों द्वारा श्रवण अथवा गानन आदि की महाप्रप्ता से भक्तों के हृदय में आस्वाद्यता को प्राप्त होता है। भक्ति-रस का आस्वादन केवल बड़ी व्यक्ति कर सकता है जिनके मानस में पूर्वजन्म तथा वर्तमान जीवन की उत्तम कोटिपरक वासना या भक्ति-संस्कार विद्यमान हों।<sup>2</sup> अपने मंत्रव्य को विशेष स्पष्ट करने के प्रयोजन से उन्होंने लिखा है कि 'भाषण रूपा वैधी भक्ति के द्वारा जिनके दोषो या शमन हो गया है अतएव प्रसन्न और निर्मल चित्तवाले, भगवान् और माधवत जनों के संसर्ग में अनुरक्त रहने वाले, भगवान् के चरणों की भक्ति को अपना जीवन-सर्वेश्व समझने वाले, प्रेम के अन्तर्गम वाच्यों का सर्वैव अनुष्ठान करने वाले भक्तों के हृदय में ही प्राकृत तथा आधुनिक दोनों प्रकार के संस्कारों से उज्ज्वल आनन्दरूपा रति ही आस्वाद्यता को प्राप्त होकर कृष्णादि रूप विभावादि के द्वारा देखने से प्रीठ समस्कार की पराकाष्ठा को प्राप्त होती है।'<sup>3</sup> आचार्य ने रति (भाव) और प्रेम में अन्तर माना है और बतलाया है कि प्रेम की स्थिति भाव की अपेक्षा उत्कृष्ट श्रेणी की है, अतः वह भाव की अपेक्षा अधिक गरलता से रसहृपता प्राप्त कर लेता है। उन्होंने भक्ति-रस के लिए अभीष्ट विभावानुभावादि का भी वर्णन किया है और उनके सामान्य लक्षण-निरूपण में भी भक्ति के अनुकूल पदार्थों की योजना कर ली है। आचार्य का कहना है कि रति के आस्वादन-हेतुओं का नाम 'विभाव' है और उनके आलम्बन और उद्बीपन राजक को भेद है। उन्होंने कृष्ण और उनके भक्तों को आलम्बन माना है क्योंकि वे ही रति के विषय तथा आधार बनते हैं। कृष्ण नायकों में शिरोरत्न ही नहीं, अपितु साक्षात् भगवान् हैं और उनमें समस्त महागुण नित्य रूप में विराजमान रहते

1. निगमकल्पतरुनिर्गतं फलं, भुक्तमुखादमृतद्रवमयुतम् ।

पिबत भगवत्तं रसमालय, मुहुरहो रसिका भुवि भावुका ॥

2. रूप गोस्वामी: भक्तिरसामृतानिन्दु, दक्षिण विभाग: प्रथम नहरी, प्रसोक-5-7

3. वही, श्लोक, 8-11

हैं। उनका आलंबन आत्मरूप भी होता है तथा अन्य रूप भी। उन्होंने कृष्ण में चौंसठ गुण निर्दिष्ट कर उनका सक्षण-पुरस्कार सोदाहरण विवेचन किया है। भारतीय भाष्यशास्त्र अथवा नाट्यशास्त्र में धीरोदात्तादि सन्नक जो चार प्रकार के नायक माने गये हैं, उनके भी लक्षण श्रीकृष्ण-चरित में निरूपित कर श्री स्वामीजी ने उदाहरणपूर्वक उनका सघटन प्रस्तुत किया है। इस विश्लेषण द्वारा रूपगोस्वामी की अद्भुत योग्यता का बोध होता है। उन्होंने विविध ग्रन्थों से उदाहरण संचित करते हुए अपने सहज सौहार्द और नीरक्षीर विवेक का परिचय दिया है। इस विवेचन की एक मुख्य विशेषता यह है कि श्रीरूपगोस्वामी के मतानुसार लोक में दोषवत् प्रतीत होने वाले मात्सर्य आदि भाव भी कृष्ण की चरित सीला के आश्रय में गुण बन जाते हैं। इसी प्रसंग में उनका यह निर्णय विशेषतः उल्लेखनीय है कि कृष्ण के गुण ही भक्तों के गुण होते हैं।

### भक्ति-रस के उद्दीपन विभाव

प्रकिरस के उद्दीपन विभावों के विषय में रूपगोस्वामी का कथन है कि उनके अन्नगंत भगवान् श्रीकृष्ण के गुण, चेट्याएँ तथा अलंकरण आदि मुख्य रूप में आते हैं। गुणों का क्षेत्र वाचिक, वाचिक और मानसिक रूपों तक व्याप्त है। वाचिक गुणों में आयु सौन्दर्य, रूप तथा मृदुता आदि आते हैं। यद्यपि वाचिक गुण कृष्ण के स्वरूपमूर्त ही हैं तथापि वे स्वरूप से अभिन्न होने पर भी भाष्यनिर भेद को स्वीकार करके ही स्वरूप में भिन्न गुणों के रूप में बहे गये हैं, क्योंकि इस प्रकार से कथित होने पर ही वे उद्दीपन विभाव होते हैं। इन गुणों में आलम्ब्यन्त्व तथा उद्दीपनत्व का उभयनिष्ठ समावेश रहता है। आयु में बोगार, गोगण्ड तथा केशोर अवस्थाएँ आती हैं तो सौन्दर्य में अगो का यथोचित सन्निवेश रहता है। रूप का अभिप्राय यह है कि जिसके द्वारा अलंकार अलंकार्य बन जाय। बोलम स्पर्श की भी सदन न कर सने को मृदुता कहते हैं। रूपगोस्वामी ने वाचिक तथा मानसिक गुणों का वर्णन न कर उनका उल्लेख मात्र किया है। उन्होंने कृष्ण-भक्ति के उद्दीपन विभाव की चेट्याओं में राम आदि सीलाओं और दुष्टों के बध आदि को महत्व दिया है। अलंकरण और प्रसाधन के उपकरण वस्त्र विन्यास और अलंकार आदि हैं। प्रसाधन का एक अन्य साधन 'आवन्त्य' या केशादि की बनावट है। 'आलेप' भी अनव प्रकार के होते हैं। मङ्गल-रूप प्रसाधन में मुकुट, कृण्डल, हार, चीकी और नूपुर आदि की गणना की जाती है। आचार्य के गुण, चेट्या तथा प्रसाधन रूप उद्दीपनविभावों के अतिरिक्त स्मित की भी चतुर्ण उद्दीपन विभाव माना जाता है। अम-मोरभ पञ्चम उद्दीपन विभाव है। वेण नामक पष्ठ उद्दीपन विभाव में वेणु, मुरली और वसिष्ठा-वादनकाल की भंगिमाएँ परिगणित होती हैं। रूपगोस्वामी ने शृंग, नूपुर, चरण-चिह्न, दोत्र, तुलसी, भक्त और दिव्य नामक साठ और

अंग जोड़कर तीरह प्रकार के उद्दीपन माने हैं। इस प्रकार का वर्णन इतना अधिक भय और आकर्षक बन गया है कि उसके द्वारा शृंगार की उद्दीपन अवस्था विशेष आकर्षण के साथ व्यक्त हो सकी है।

### अनुभावों और सात्विक भावों का विमर्श

रूपगोस्वामी ने अनुभावों को चित्त में स्थित मुख्य भावों के बोधक कहकर उन्हें प्रायः बाह्य क्रिया रूप माना है और उन्हें 'उद्भासुर' की सजा दी है। उनके मतानुसार भक्ति-रम में गाधारणतया शीत और क्षोषण नामक दो प्रकार के अनुभाव आते हैं जिनमें नृत्य, वितुलन, गीत, क्रोशन, तनुमोटन, हृकार, जम्भण, श्वासभूमा, लोकानपेक्षिता, मालसा, अट्टहास, घूर्णा और हिक्का आदि की गणना होती है। इन तीरह प्रकार के अनुभावों के अतिरिक्त शरीर का फूलना तथा रक्त का निकलना नामक कुछ अन्य अनुभाव भी हैं, पर वे बहुत कम देखे जाते हैं अतः उनका वर्णन नहीं किया गया है।

सात्विक भावों के सम्बन्ध में रूपगोस्वामी का कहना है कि साक्षात् अपवा किञ्चित् व्यवधान से कृष्ण-सम्बन्धी भावों से आक्रान्त चित्त का नाम 'सत्त्व' है। सत्त्व से जो भाव उत्पन्न होते हैं, उन्हें सात्विक भाव कहते हैं। स्निग्ध, दिग्ध तथा रुद्ध संज्ञक तीन प्रकार के सात्विक भाव हैं। स्निग्ध के दो प्रकार हैं— मुख्य और गौण। साक्षात् रूप से कृष्ण संबंधित रति से आक्रान्त सात्विक भावों को गौण कहते हैं। दिग्ध सात्विक भाव वे हैं जो मुख्य तथा गौण नामक दोनों प्रकार की रति के बिना होने वाले भावों में मन के आक्रान्त होने पर रति के अनुगामी रूप में उदित हों। रुद्ध भाव एक प्रकार के रोमांचित भाव हैं जो कृष्ण की मधुर तथा आश्चर्यमयी बार्ताएँ सुनने से उत्पन्न होने वाले आनन्द और विस्मय के कारण भक्त-मदस किन्तु रतिशून्य पुरुष में कहीं-कहीं उत्पन्न होते हैं। चित्त के वेग के कारण विकार को प्राप्त होकर जब प्राण शरीर को अत्यन्त विस्तुब्ध कर देता है, तब भक्त के शरीर में स्तम्भ, स्वेद, रोमांच, स्वरभेद, कम्पन, वैवर्ण्य, अश्रुपात तथा मूर्च्छा नामक सात्विक भावों की उत्पत्ति होती है। उम समय प्राणों की गति या तो आकाश को छोड़कर अवशिष्ट चार तत्वों का अवलम्बन करती है या कभी स्वयं स्वतंत्र रूप से वह (प्राण) देह में सर्वत्र विचरण करता है। आचार्यों का कथन है कि प्राणों का बाह्य विज्ञोभ 'अनुभाव' कहलाता है तथा आंतरिक विज्ञोभ सात्विक भाव। इन सात्विक भावों के अनेक आधार और रूप हैं। स्तम्भ नामक सात्विक भाव हर्ष, भय, आश्चर्य, विषाद और क्रोध से उत्पन्न होता है और उममें चाणी आदि का अभाव, निश्चलता और शून्यता आदि होते हैं। स्वेद नामक सात्विक भाव हर्ष, भय और क्रोध आदि आंतरिक घृत्तियों से उत्पन्न होकर बाह्य अनुभावों के रूप में

शरीर में प्रसवेद उत्पन्न कर देता है। रोमाच की उत्पत्ति आश्चर्य, हर्ष, उत्साह और भयादि से होती है। उसमें रोम खड़े हो जाते हैं और अंगों में किसी वस्तु के स्पर्श आदि जैसा अनुभव होने लगता है। स्वरभेद गजक सात्विक भाव विपाद, विस्मय, अमर्ष, हर्ष और भय से उत्पन्न होने वाली 'स्वरविकृति' का नाम है जिसे 'गद्गदिना की आदि जननी' कहा जा सकता है। वेपथु नामक सात्विक भाव भय, क्रोध, जोर हर्ष आदि से उत्पन्न होकर शरीर को अस्थिर बना देता है। वैवर्ष्य में विपाद, रोष और भय आदि के कारण मुखाकृति में मलिनता और कृशता-जन्म विषण्णता आ जाती है। वह विषण्णता विपाद में ज्वेतिमा, धूमरता और कानिमा रूप होती है जबकि क्रोध में वह शक्तिमा एव भय में रक्तिमा तथा शुक्तिमा रूप रहती है। अधु की उत्पत्ति हर्ष, रोष और विपाद-जन्म है जिसमें नेत्रों में क्षोभ, राग और समाजर्ज आदि होता है। प्रलय उस सात्विक भाव का नाम है जो सुख या दुःख के अतिशय के कारण चैष्टा तथा ज्ञान से रहित हो जाने की स्थिति में उत्पन्न होता है।

यो तो सत्त्व से उत्पन्न होने के कारण स्थायी तथा व्यभिचारी सजक भाव भी सात्विक ही होते हैं, किन्तु मुख्य रूप से स्वेद और स्तम्भ आदि आठ सत्व-मूलक भाव ही सात्विक भाव कहलाते हैं। जिस प्रकार सत्व के न्यूनाधिक्य द्वारा प्राण तथा शरीर के विक्रोम में भी तारतम्य होता है, उसी प्रकार सात्विक भावों में भी न्यूनाधिक्य तारतम्य पाया जाता है। अधिकाधिक बढ़ते हुए सात्विक भाव जनम धूमामित, ज्वलित, दीप्त तथा उद्दीप्त नाम से चार प्रकार के होते हैं। सात्विक भावों की यह वृद्धि भूरिवाक्यव्यापकता, बहुग-व्यापिता और स्वर्णोत्सर्ष के कारण तीन प्रकार की होती है। रूपगोस्वामी ने सात्विक भावों के इन प्रकारों का वर्णन जलजन्त विस्तारपूर्वक किया है। उनका मत है कि उद्दीप्त भाव ही कृष्णविषयक परमरति अर्थात् 'महाभाव' में और भी अधिक उद्दीप्त हो जाते हैं जिसमें गमस्त सात्विक भाव एव साय चरम सीमा तक पहुँच जाते हैं। उन्होंने बतलाया है कि सात्विक भावों की गति चार प्रकार के सात्त्विकमान भी होते हैं जो या तो रत्याभास और मत्वाभास से उत्पन्न होते हैं या सत्वरहित या विपरित रूप में पाये जाते हैं। रूपगोस्वामी ने 'मन्दिरेनानुगिणु' के दलेन विभाव की तृतीय सहरी में इन सबका अत्यंत विस्तारपूर्वक विवेचन किया है।

### व्यभिचारिभावों की रूप संतियति

रूपगोस्वामी ने वाचिक, आश्रित और सात्विक रूप से स्थायिभाव की गति का संचालन करने वाले भावों की व्यभिचारिभाव या मत्वारिभाव कहा है। ये भाव स्थायिभाव रूप अमृत-सागर में ऊमिवत् उन्मन्वित और निमन्वित

होते हैं; सहरों के समान उमे संबंधित करते हैं तथा अमृत में तद्रूपता को प्राप्त होते हैं।<sup>1</sup> उन्होंने काव्यशास्त्र में प्रतिपादित व्यभिचारिभावों के ही समान तैत्तिरीय प्रकार के व्यभिचारिभाव माने हैं और प्रत्येक व्यभिचारिभाव का वर्णन कृष्णभक्ति को उपलक्षित करते हुए किया है। इन व्यभिचारिभावों में से कोई व्यभिचारिभाव किमी दूसरे व्यभिचारिभाव का परस्पर विभाव और अनुभाव भी हो सकता है। जैसे ईर्ष्या निर्वेद का विभाव (कारण) होती है जबकि असूया में ईर्ष्या की निश्चित रूप से अनुभावता रहती है।<sup>2</sup> रूपगोस्वामी ने व्यभिचारिभावों की परस्पर विभावता का वर्णन करने के साथ स्वतंत्र और परतंत्र के भेद से भी उनकी प्रकार-गणना की है। व्यभिचारिभावों के अतिरिक्त व्यभिचारिभावामात्र भी होता है। उसका प्रयोजक या तो अस्थानत्वरूप प्रतिकूल्य होता है या अनौचित्य। व्यभिचारिभावों की भी उत्पत्ति, सधि, शबलता और शांति नामक चार अवस्थाएँ होती हैं। वस्तुतः भावों का यह विवेचन अत्यन्त गहन है। रूपगोस्वामी ने 'भावा विभावमनिताश्चित्तद्वय ईरिता' कह कर स्वाभाविक तथा आगतुक नाम से उनके दो विभाग किये हैं तथा इन दोनों की पृथक् पृथक् रूप से व्याख्याएँ भी की हैं। उन्होंने स्वाभाविक भाव को 'व्याप्यान्तर्बहिःस्थितः' माना है और मंजिष्ठा राग से उपमित किया है। उसके प्रति विभावों की विभावता नाममात्र की ही होती है। आगतुक भाव पटादि की सात्त्विका के समान हैं। वह अपने विरोध कारणों से ही उत्पन्न होता है और उन्हीं से बढता है। रूपगोस्वामी ने इस विषय का भी विश्लेषण किया है कि भावों के वैशिष्ट्य की भाँति भक्तों में भी वैचित्र्य होता है। उन्होंने चित्त की स्थिति गरिष्ठ, गम्भीर, महिष्ठ और उत्तान नामक अभिधा से चार प्रकार की मानी है। गरिष्ठ चित्त स्वर्णपिण्डवत् होता है तो लघिष्ठ चित्त तूलपिण्डवत्। गम्भीरचित्त को सिधुसम तथा उत्तान को 'पल्लवादिवत्' कहा जा सकता है। महिष्ठ चित्त में भाव विद्यमान होने पर भी नहीं दिखलाई देते, किन्तु क्षोदिष्ठ चित्त में वे अनायास ही प्रदर्शित हो जाते हैं। कर्कशचित्त वज्र, स्वर्ण और जतु के समान माना गया है और कोमलचित्त मोम, मक्खन तथा अमृत के तुल्य। रूपगोस्वामी का निर्णय है कि श्रेष्ठ कृष्णभक्तों का चित्त अमृत के समान स्वभाविद्रवीभूत तथा गरिष्ठादि गुणों से युक्त रहता है।

स्वाधिभावका लक्षण और कृष्णविषयक 'रति' का प्राधान्य

रूपगोस्वामी ने स्वाधिभाव की परिभाषा देते हुए लिखा है कि 'जो भाव

1. भक्तिरसामृतासिधु, दक्षिणाभाग, चतुर्थी तहरी, श्लोक-संख्या 1-3
2. भक्तिरसामृतासिधु, दक्षिण भाग, चतुर्थ तहरी श्लोक संख्या 4-8



अविरुद्ध और विरुद्ध समन्त भावों की अपने वर में करके उत्तम राजा के समान शोभित होता है, वह 'स्यापिभाव' कहलाता है। भक्तिशास्त्र में श्रीकृष्ण विषयक रति ही स्यापिभाव है जिसे रत्नो ने मुख्य तथा गौणी मञ्जव दो भेदों में परिवर्तित किया है। शुद्धत्व विशेषात्मरति ही मुख्य रति है जिसके स्वार्था और परार्था नामक दो भेद हैं। स्वार्थरति अविरुद्ध और स्पृष्ट भावों से अपने को मुष्ट करती है और विरुद्ध भावों के द्वारा उमका अभिभव करना बटित हो जाता है। परार्था रति का नार्थ स्वयं का मनोरथ वर अविरुद्ध जपवा विरुद्ध भावों का पोषण करना है। मुख्य परार्था रति को शुद्धा प्रीति, मरुच्य, बाल्मन्य तथा प्रियता-भेद से पाँच प्रकारों में विभक्त किया गया है। इनमें भी शुद्धारति सामान्या स्वच्छा और शांति नामक तीन प्रकारों की होती है और वह ज्यों में कम्पन तथा नेत्रों में मीलनोन्मीलन उत्पन्न करती है। रति के शेष प्रकारों में भी श्रीकृष्ण तो आलम्बन होते ही हैं। इन सब रतियों के भेदोपभेदों का विवेचन 'भक्तिरामामृतानिष्ठ' के दक्षिण विभाग की पचम सहरी में किया गया है।

### गौणी रति के प्रयोग-प्रकार और उनकी रसमयता

रूपगोस्वामी ने गौणी रति का निरूपण करते हुए लिखा है कि जो रति विभाव के उत्तरपक्ष से उत्पन्न भावविशेष को, स्वयं मनुचित सी होती हुई ग्रहण करती है, वह गौणी रति कहलाती है। गौणी रति के प्रयोजक सात प्रकार के भाव-विशेष होते हैं, जिनके नाम हान, विस्मय, उन्माह, शोक, क्रोध, भय और जुगुप्सा हैं। इनमें से जुगुप्सा को छोड़ कर शेष छह भावों में श्रीकृष्ण विभाव ही सकते हैं। जुगुप्सा रति में बेचन देहादि का ही विभावत्व स्वीकार्य है।<sup>1</sup> 'रूप-गोस्वामी का मत है कि हानादि सातों भाव विशेष किन्हीं विशेष भक्तों में रति द्वारा मौन्दर्यानिर्गम्य प्राप्त कर उम समय की लीला आदि के अनुसार कुछ काल के लिए स्यापित्व प्राप्त कर लेते हैं, अतः उन्हें स्यापिभाव कहा जाता है। गौणी रति के हान आदि भेदों में कोई आधार नियत नहीं है। किन्हीं नियत आधार के अभाव में ये मातों गामयिक भाव मञ्जव होने पर भी बलिष्ठ भावों से तिरस्त्रित होकर लीन हो जाते हैं। अपने अ धारों के कारण अपने स्वरूप में सर्वत्र विद्यमान रति आत्यंतिक स्यापिभाव है जो समन्त भक्तों में रहता है। विपन्न अर्थान् भक्तों से मिल्न व्यक्तियों में स्यापिभावत्व को प्राप्त होने पर भी भक्ति रग के क्षेत्र में इन रति के बिना हान आदि गारे भाव स्पर्ष हो जाते हैं। सच तो यह है कि रतिगून्य होने के कारण अविरुद्ध भावों में सबलित होकर

1. भक्तिरामामृतानिष्ठ, दक्षिण विभाग, पचम सहरी श्लोक म. ३०-३२

अद्विष्ट व्यभिचारिभाव अपने समन्वित रूप में भी भक्तिरस की योग्यता नहीं प्राप्त कर सकते । निर्वेदादि व्यभिचारिभाव नष्ट हो जाते हैं, अतः उनको स्थायिभाव नहीं माना जा सकता । मति और गवं आदि तो स्थायिभाव ही नहीं सकते । ऐसी स्थिति में यही कहना उचित है कि हासादि मातो रति-भाव ही संपुष्ट होकर भक्तों में स्थायिभाव बनते हैं तथा श्रीकृष्ण के प्रति अपना प्रेम सर्वाधिक करने हैं ।<sup>1</sup> रूपगोस्वामी ने हासादि रति भावों के लक्षण निरूपित कर उदाहरण पुरस्सर उनका विवेचन किया है । उनका मत है कि हासादि भावों में रतिरूप का ही प्राधान्य है और जब तक वे रमावस्था प्राप्त नहीं कर लेते, तब तक 'स्थायिभाव' ही कहलाते हैं ।

रूपगोस्वामी ने काव्यशास्त्रीय परम्परा के अनुसार तंत्रीय व्यभिचारिभाव, आठ स्थायिभाव और आठ सात्विक भाव के योग से कुल उन्चास भाव माने हैं । उनका वह कथन उल्लेखनीय है जिसमें उन्होंने यह तथ्य स्वीकार किया है कि 'श्रीकृष्ण के साथ सम्बद्ध होने के कारण त्रिगुणातीत तथा प्रोढानन्द रूप होते हुए भी त्रिगुणात्मक पदार्थों से उत्पन्न होने के कारण वे सब भाव सुख-दुःखमय अर्थात् उभयात्मक से प्रतीत होते हैं ।<sup>2</sup> 'सुप्रधान भावों को शीत तथा दुःखात्मक भावों को उष्ण भी कहते हैं । यह एक विचित्र बात है कि परमानन्द-समी होने पर भी रति स्वभावतः शीत भाव न होकर उष्णभाव मानी जाती है, किन्तु बलिष्ठ शीतभावों से पुष्ट होकर वह शीतरूप बन जाती है । वही रति उष्णभावों के सम्पर्क से अत्यधिक उष्ण होकर सतापित करती हुई भी प्रतीत होने लगती है जिसके कारण विप्रलम्भ में दुःख का भारतिगम्य सा आभासित होने लगता है ।<sup>3</sup> वस्तुतः रूपगोस्वामी भी इस मत के समर्थक हैं कि मुध्या और गौणी नामक रति श्रीकृष्ण आदि के स्मरण, दर्शन और स्मरण द्वारा उनके विभावादि की रूपता प्राप्त कर भक्तों में रस-रूप हो जाती है । उन्होंने 'यानक' के स्थान पर 'रमाल' शब्द का प्रयोग कर रसानुभूति का आनन्द स्पष्ट किया है । इस विषय में उनकी निम्नोक्त कारिकाएँ दृष्टव्य हैं ।

रतिद्विधाऽपि कृष्णाद्यैः शुनिखगतैः स्मृतैः ।

तैर्विभावादिना वदिभस्तद्भक्तेषु रसो भवेत् ॥

यथा दध्यादिकं द्रव्यं शर्करामरिचदिभिः ।

सयोजनविशेषेण रमालाहयो रसो भवेत् ॥<sup>4</sup>

1. भक्तिरसामृतासिधुः दक्षिणभाग, पंचम सहरी, श्लोक-संख्या-35-41
2. वही, श्लोक-संख्या 61-62
3. भक्तिरसामृतासिधुः दक्षिणभाग, पंचम सहरी, श्लोक संख्या 61-62
4. वही, श्लोक संख्या 63-64

## ‘पातक’ अथवा ‘रसाल’ रस की प्रक्रिया

श्री रूपगोस्वामी ने बतलाया है कि यां तो ‘रसाल’ नामक आस्वाद्य रस भक्तों के अंतःकरण में अपूर्व चमत्कार की उत्पत्ति करता है, किन्तु वह रत्यादि विभावों द्वारा एक रूप में होते हुए भी प्रमानाओं की भिन्न-भिन्न विशेषताओं के कारण अनेक रूपमय भी प्रतीत होता है। इस बात को इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि पृथक्-पृथक् प्रतीत होने वाले विभावादि अवयव रस की एकरूप अखण्डता प्राप्त कर कभी-कभी विशेष रूप की प्रतीति कराते हैं जिसे पातक-रस की प्रक्रिया से समझा जा सकता है।<sup>1</sup> विभाव ना अर्थ है ‘रति की तत्तद् आस्वाद-विशेष के लिए योग्यता उत्पन्न करने का साधन।’ उसकी सामान्य व्युत्पत्ति “विभाव यति आस्वादयोग्यता कुर्वन्ति इति विभावा’ के रूप में की जा सकती है। ‘अनुभावयति’ इति अनुभावा’ की व्युत्पत्ति के अनुसार यदि रति का अनुभव कराने वाले अथवा उसके आस्वादितिगम्य को हृदय के अंतर्गत व्याप्त कराने वाले ‘अनुभाव’ हैं तो ‘सच्चारयति इति सच्चारिण’ के अनुसार आस्वादयोग्य एवं अन्तःकरण में अनुभूत होने वाली रति को जो सच्चारित करते हैं अथवा विचित्रता को प्राप्त कराते हैं, उन्ही का नाम ‘सच्चारिभाव’ है। ‘विभावादि के ये लक्षण रूपगोस्वामी को भी अभिप्रेत हैं और उन्होंने भक्तिरस की निष्पत्ति की प्रक्रिया में उनका समुचित प्रयोग किया है। उनका तो स्पष्ट मत है कि विभावताऽऽदीनानीय वृष्णादीन्मजुलारति ‘अर्थात् मजुलरति ही वृष्णादि को अपना विभाव बना कर विभावन आदि व्यापारों को प्राप्त अनुभावादि के द्वारा अपने आपको पुष्ट करती है जिससे रस की निष्पत्ति होती है।’ उनका तो यहाँ तक कहना है कि परिपक्व रति वालों के लिए तो काव्य और नाट्य की भी कोई उपयोगिता नहीं है, क्योंकि उन्हें सामान्य रूप से की जाने वाली भगवच्चर्चा में भी अलौकिक रस का आस्वादन होने लगता है। वास्तव में नाटकादि का दर्शन और काव्यादि का पठन-यादन तो अकुरित रति के लिए परिपोषक मात्र है। इस विषय में निम्नलिखित वारिकाएँ दृष्टव्य हैं :

रनालप्रो भक्तयेभिवृष्टैस्तीरेव वारिधि ।

नवे रस्यवुरे जाते हरिभक्ताम्य वस्यचित् ॥

1. प्रतीयमाना प्रथम विभावाद्यास्तु भागल ।

गच्छन्तो रसरूपत्व मिसिता या स्पावदताम् ।

यथा मरिचखण्डादेरेकीभावेऽपि पातको-

उद्भास कश्चित् क्वापि विभावादेस्तथा रस ॥

विभावत्वादि हेतुत्वं किञ्चित्त्वाव्यनाद्ययोः ।

हररोपपञ्चति विधी रसास्वादः सता भवेत् ॥<sup>1</sup>

भक्ति-रस के आलोक में रस-सिद्धान्त का अंतर्बोध

यद्यपि रूपगोस्वामी का विवेचन मुख्यतः भक्ति-रस की प्रतिष्ठा के लिए ही अभिप्रेत है, किन्तु उसके द्वारा काव्यस्वाद के व्यापक सिद्धांत भी हस्तगत हो जाते हैं। उन्होंने भगवद्विषयक रति को अपनी विवेचना का मुख्य आधार बनाकर अपना मंतव्य व्यक्त किया है और बतलाया है कि समस्त रस-प्रक्रिया का स्पष्टीकरण उसके माध्यम से सहज रीत्या किया जा सकता है। अन्य आचार्यों की भांति उन्हें भी रस का अलौकिकत्व मान्य है और वे भी विभावादि के अन्तर्गत साधारणीकरण की एक ऐसी शक्ति मानते हैं जिसके कारण प्रभाता अथवा सामाजिक अपने आपकी विभावादि रूप राम आदि से अभिन्न समझने लगता है। लौकिक स्थिति में स्वमंबद्ध रूप में अपने हृदय के भीतर प्रणीत होने वाले दुःखादि मनीभाव भी काव्यनाटकगत अलौकिक विभावादि के कारण प्रबल आनन्दात्मक रसास्वाद उत्पन्न करते हैं जिसका अभिप्राय यह है कि लौकिक रूप में जिन्हें स्वगत दुःख कहा जाता है, वह काव्य और नाटक में प्रौढ आनन्दरूप हो जाता है।<sup>2</sup>

रूपगोस्वामी ने रस की सुखस्वरूपता के साथ-साथ उसकी साक्षात्कारात्मक प्रतीति मानी है। उनका मत है कि सत्तार में सुखादि भाव भले ही पराधित रूप से प्रतीत होते रहें, किन्तु काव्य और नाटक में विभावनादि व्यापार के कारण सामाजिक के हृदय में वे परमानन्दस्रोह के उत्पादक होते हैं। भारतमुनि के रस-निष्पत्ति-सूत्र के अनुसार तो रसनिष्पत्ति के लिए विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों की त्रयी अनिवार्यतः अपेक्षित हैं, किन्तु रूपगोस्वामी के मतानुसार काव्य और नाटक आदि में कहीं-कहीं उनमें से एक या दो की अनुपस्थिति होने पर भी रसास्वाद हो सकता है। ऐसे स्थलों पर विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव में जिन एक या दो का वर्णन उपस्थित होता है, वे शेष दो या एक का आक्षेप करा लेते हैं और इस प्रकार तीनों की उपस्थिति हो जाने से रस-

1. भक्तिरसामूर्तासिधुः दक्षिण विभाग, पंचम लहरी- कारिका संख्या 77-78

2. प्रभाता तदभेदेन स्वं यथा प्रतिपद्यते ।

दुःखाद्यः स्फुरंतोऽपि जातु स्वीयतया हृदि ॥

प्रौढानदचमत्कारचर्वणामेव तन्वते ।

परतथ्यव्रतमाप्येते जातुमातः सुखादयः ॥ वही- कारिका संख्या 86

(भक्तिरसामूर्तासिधु, दक्षिण विभाग, पंचम लहरी, कारिका 85-86) ।

निष्पत्ति में कोई बाधा नहीं पड़ती। उन्होंने स्त्री पुत्रवादि-विषयक सामान्य और लौकिकी रति से भी रस की निष्पत्ति नहीं मानी है क्योंकि लौकिकी रति त तो लज्जा और घृणा जैसे भाव भी उपनन्द हो सकते हैं जबकि काव्य और नाटक आदि में साधारणीकरण तथा विभावनादि व्यापार द्वारा यही रति अपने व्यक्ति विशेषानुबद्ध स्वरूप का परित्याग कर सामाजिक भाव में व्याप्त अलौकिक स्वरूप प्राप्त कर लेती है जिसका अर्थ यह है कि वह रसास्वादन रूप है। कृष्ण-रति को तो उन्होंने और भी अधिक अलौकिकी और आश्चर्यमयी कहा है क्योंकि वह कृष्ण का मयोग होने पर भक्त के भीतर अत्यन्त आह्लादभ्रद रस विशेष उत्पन्न करती है तथा वियोग दशा में भी अद्भुत आनन्द का विवर्त धारण करती हुई भी वृद्धि का प्राप्त होकर अत्यन्त तीव्र दुःखाभास प्रकाशित करती है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि रूपगोस्वामी ने मतानुसार कृष्ण का व्रजवासी रूप ही कृष्ण विषयक रति की चरमावधि है और उसकी श्रीढात्रा के सम्मुख द्वारिकाधीश कृष्ण का महान् बाणों की भी बाई महत्ता नहीं है क्योंकि व्रजवासी कृष्ण के मुखवत्त का अगस्त्य नदमीपति कृष्ण की माधुरी से उत्पन्न आनन्द-सागर का भी पान कर सकता है। इस विषय में उस 'भक्तिरसामृतासिधु' की पञ्चम 'नहरो की निम्ननिधिता कारिकाएँ' उद्धृत करने योग्य हैं

हृदये परमानन्दमदोहमुपचिन्वत ।

सद्भावश्चेद्विभावादे किञ्चिन्मात्रस्य जायत ॥ 87 ॥

सद्मश्चतुष्टयाशेषाल्लूणैतैवोपपद्यत ।

रति म्यितान्नुवायैषु लौकिकत्वादित्नुभि ॥ 88 ॥

रस स्यान्नेति नाट्याशा यदाहुर्युक्तामव तत् ।

अलौकिकी त्विय कृष्णरति सर्वाद्भुताद्भुता ॥ 89 ॥

योगे रसविशेषत्व गच्छयेव हरिप्रिय ।

वियोगे त्वद्भुतानन्द विवर्तत्व दद्यत्यपि ॥ 90 ॥

तनोत्येषा प्रगाढातिमरामासत्वभूजिता ।

तत्रापि बल्लभाधीशमदनालम्बना रति ॥ 91 ॥

साद्रानदचमन्कारपरमावधिरिष्यते ।

यत्सुश्रीपन्नवागस्त्य पिवत्येव स्वतज्रमा ॥ 92 ॥

रमशमाधुरीमासात्वारानदाग्निमप्यलम् ।

परमानन्दतादात्म्याद्वत्यादरस्य वस्तुत ॥ 93 ॥

श्री रूपगोस्वामी की रस का स्वप्रचानन्द और अघण्डत्व भी मान्य है। इस विषय में वे भारतीय काव्यशास्त्र की रस विषयक विचारधारा में पूर्ण सहमत हैं। रसानुभूति एक प्रकार से आत्मानुभूति ही है और आत्मा ब्रह्मस्वरूप

है जिसका अर्थ यह है कि उसमें ब्रह्म का आनन्दपरक गुण होता अनिवार्य सा है। ब्रह्म की अनुभूति के समान रसानुभूति भी स्वप्रकाश और अघण्ड है और उसे घट-मिट आदि सांसारिक पदार्थों के समान 'पर-प्रकाश' या 'विदाभास्य' नहीं कहा जा सकता। आत्मा का स्वप्रकाशत्व सूर्य के प्रकाश द्वारा उपमित किया जा सकता है। जिस प्रकार सूर्य अपना स्वरूप स्वयं प्रकाशित करता है, तथा गगन के अन्य पदार्थों का भी प्रकाशन करता है, उसी प्रकार ब्रह्म भी स्वप्रकाश स्वरूप है तथा अन्य पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। ब्रह्म की अघण्डता की भाँति रस भी अघण्ड है और वह वेदान्त के मतानुसार सजातीय, विजातीय तथा स्वगनभेद से मून्य है। इसी बात को ध्यान में रख कर श्री रूपगोस्वामी ने रति को तत्त्वत ब्रह्मास्वादरूप परमानन्द से भिन्न और परमानन्द-त्वादात्म्य रूप कहा है जिससे उसकी स्वप्रकाशता और अघण्डता सिद्ध होती है।

**भक्ति-रस के प्रकार और उसके वर्ण तथा देवता**

रूपगोस्वामी ने मुख्य रति और गौण रति के अनुसार भक्ति के भी मुख्य तथा गौण नामक दो प्रकार माने हैं। उन्होंने मुख्य भक्ति-रस में शक्ति, प्रीति, प्रेयान्, वत्सल और मधुर नामक भेदों की गणना की है तथा गौण भक्ति-रस में हास्य, अद्भुत, वीर, करुण, रोद्र, भयानक तथा बीभत्स भक्ति रस को। इस प्रकार उनके मतानुसार क्रमशः पाँच और सात के भेदों में मुख्य तथा गौण भक्ति रस विभक्त हैं और वह सब मिलाकर बारह प्रकार का होता है। पुराणों में मुख्यतया पाँच ही प्रकार का भक्तिरस माना गया है और गौण भक्तिरसों का अतर्भाव रसों में न किया जाकर भावों में कर लिया है।

भरतमुनि आदि काव्यशास्त्रियों की भाँति रूपगोस्वामी ने रसों के वर्णों और देवताओं का भी वर्णन किया है। दोनों के वर्णन में पर्याप्त साम्य है। अन्तर केवल इतना ही है कि भरतमुनि ने नौ प्रकार के रसों के वर्णों और देवता निरूपित किये हैं, किन्तु रूपगोस्वामी ने बारह प्रकार के। एक विशेष बात यह भी है कि उन्होंने जिन सात रसों को गौण भक्तिरस के रूप में स्वीकार किया है, वे काव्य-शास्त्र में स्वतन्त्र रस के रूप में विवेचित हैं। उनके द्वारा विवेचित मधुर रस वस्तुतः शृंगार रस का ही रूप है। भरतमुनि द्वारा विवेचित रसों के वर्णों और देवताओं का विवरण प्रायः सर्वत्र सुविदित है अतः उनका पिष्टपेपन करना उचित न समझ कर हम रूपगोस्वामी द्वारा विवेचित विवरण का उल्लेख करना पर्याप्त समझते हैं। रूपगोस्वामी के अनुसार शक्ति, प्रीति, प्रेयान्, वत्सल्य, मधुर नामक मुख्य भक्तिरसों के वर्ण क्रमशः श्वेत, चित्र, अरण, शोण और श्याम हैं तो हास्य, अद्भुत, वीर करुण, रोद्र, भयानक और बीभत्स नामक गौण भक्ति

रत्नों के वर्ण क्रमशः पाँदुर, पिगत, नीर, धूम्र, रक्त, श्याम और नील है। इसी क्रम में उनके देवताओं के नाम कपिल, माधव, उपेन्द्र, नृसिंह, नदनदन, दनराम, कूर्म, कल्कि राघव, भागंब, विरि और बुद्ध हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि रूप-गोम्बामो ने रत्नों के रंग-वर्णन में तो भक्तमुनि का अनुगमन किया है, किन्तु उनके देवताओं के निरूपण में स्वतंत्रता में काम लिया है। एक विरह्य बात यह है कि उनके द्वारा निरूपित देवताओं में मत्स्यावतार को छोड़ कर भगवान् विष्णु के शेष ही अवतार समाविष्ट हो गए हैं। उन्होंने शेष तीन रत्नों के लिए कपिल, माधव और उपेन्द्र नामक देवताओं की परिवर्तना कर अपने विवेचन को पूर्ण बना लिया है। उनके इन विवेचन में एव-दो परिवर्तन चिन्त्य और विचारणीय हैं। साहित्यशास्त्र में शात और बोधन्व रत्न के देवता क्रमशः बुद्ध और महाशान माने गए हैं, किन्तु रूप गोम्बामो ने उनके स्थान पर जनशः कपिल और बुद्ध को रखा है। इनमें कपिल को तो भन्ने ही शात रत्न का देवता मान भी लिया जाय, किन्तु बुद्ध जैसे शक्तिप्रिय देव को बोधन्वरत्न का देवता मानना अनेक दृष्टियों से अनुचित है। सम्भव है इन प्रकार के परिवर्तन के मूल में या तो कोई साम्प्रदायिक भावना रही हो या मूल अर्थ परिवर्तित कर दिए गए हो या वे सौंपक-रूप हो। 'भक्तिरत्नामृतानिधु' के दक्षिण विभाग की पंचम सहरी की कारिका सहस्रा 96 में लेकर कारिका सहस्रा 101 तक यह नारा वर्णन प्रस्तुत किया गया है—

मुख्यन्तु पञ्चधा ज्ञानं प्रीतिः प्रेयारश्च वत्सलः ॥  
 मधुरश्चेत्यमो शैवा यथापूर्वं स्मृतमा ।  
 हात्प्योऽद्भुततया वीरुः करणो रोद्र इत्यपि ॥  
 भवानकः नबोधन्व इति गौगश्च मज्जधा ।  
 एव भक्तिरत्नो भेदाद् द्वयोर्द्वादिगप्रोऽप्यते ॥  
 वन्द्युतस्तु पुराणादी पञ्चधैव विलोक्यते ।  
 श्वैतश्चिप्रोऽरुणः शौणः श्यामः पाण्डुरपिगतो ।  
 गौरो धूम्रान्तरा रक्तः कालोनील त्रनादयो ।  
 कपिलो माधवोपेन्द्रो नृसिंहा नदनदनः ॥  
 बलः कूर्मस्तथा बन्वो राघवा भागंब विरि ।  
 बुद्धः इत्येषु कपिलाः त्रमाद् द्वादशदेवता ॥

**भक्ति-रत्न के आस्वादन के आधारः**

रूपगोम्बामो ने पञ्चविध भक्ति रत्नों का आस्वाद्य चित्त को पाँच प्रकार की विशेष अवस्थाओं के आधार पर निरूपित किया है जिन्हें क्रमशः पूति, दिवान,

विस्तार, विक्षोभ तथा विक्षोभ नामक अवस्थाएँ बहा जा सकता है। उन्होंने शांति में 'पूर्ति', श्रान्ति, प्रेयथान्, आत्सल्य, मधुर तथा हास्य में 'विकास,' बीर तथा अद्भुत में 'विस्तार', करुण तथा रोद्र में 'विक्षोभ,' और भयानक तथा बीभत्स में 'विक्षोभ' नामक चित्त-वृत्तियों का योग माना है। चित्तवृत्तियों का यह वर्णन साहित्य शास्त्र की मान्यता पर आधारित सा है, क्योंकि वहाँ भी विकास, विस्तार, क्षोभ तथा विक्षोभ नामक चार अवस्थाएँ मानी गई हैं जिनमें क्रमशः शृंगार, बीर, बीभत्स, रोद्र तथा उनसे अन्य हास्य, अद्भुत, भयानक और करुण रसों का क्रमिक सम्बन्ध है। साहित्यशास्त्रियों ने शांति रस को अभिन्नय व मानने के कारण उस ओर ध्यान नहीं दिया था, किन्तु भक्ति रस में तो शांतिरस का विशिष्ट महत्व है। स्वामीजी ने शांतिरस के आस्वाद का सम्बन्ध 'पूर्ति' या 'वृत्ति' नामक चित्तावस्था के साथ जोड़ कर सर्वथा उचित विधान ही किया है।

**भक्ति-रस के साधक :**

जैसा कि पहले सिद्धा जा चुका है कि करुण, भयानक और बीभत्स आदि रसों को उत्पन्न करने वाली विभावादि सामग्री लौकिक दृष्टि में दुःखजनक होती है, किन्तु काव्य तथा नाट्य में अपने अतीविक व्यापार के कारण वह सुखात्मक बन जाती है। स्वामीजी ने अपनी भक्तिरसविषयक विवेचना में भक्तिरस के साधकों के पाँच भेद-भाव्य, भावक, प्राज्ञ, अज्ञ, और श्राम्य मान कर भाव्य तथा भावक भक्तों को प्रामुख्य प्रदान किया है। उनके मतानुसार कृष्ण की मीलाओं के साथी अथवा 'मीलापरिचर' भक्त भाव्य भक्त हैं तथा जेप भावक भक्त हैं। अज्ञ, श्राम्य तथा प्राज्ञ, भक्त एक प्रकार से भावक भक्तों के ही भेद हैं। इनमें अज्ञ, और श्राम्य तो निम्न कोटि के भक्त हैं, किन्तु प्राज्ञ उत्तम कोटि के। प्राज्ञ भक्तों के लिए साहित्यशास्त्र में 'प्रयुक्त 'सहृदय' शब्द उपयुक्त कहा जा सकता है। वस्तुतः वे ही रसान्वाद्य के सच्चे अधिकारी हैं और उन्हें ही करुणादि मामत्री भी सुखजनक अनुभूत होती है। इस विषय में हम यहाँ अधिक लिखना उचित नहीं समझते क्योंकि करुणरस में हमें किस प्रकार अनिष्ट अनुभूति होती है। इसका विवेचन रसों की सुन्दर स्वरूपता शीघ्रैक विवक्ष में कर दिया गया है। साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ तथा अन्य आचार्यों ने भी करुणादि रसों से सुखोपवन्धि का उल्लेख कर 'सचेतसाम्बन्ध प्रमाण तत्र केवलम्' की बात अन्याया नहीं लिखी है। सच तो यह है कि करुण सङ्गक रस ही सर्वत्र उप-पादक होता है अन्यथा कथंरसामिकत रासायन आदि काव्य हनुमान जैसे सहृदय-वनों के लिए किस प्रकार प्रतिकारक हो सकते थे—

सर्वत्र करुणाध्यस्य रसस्यैवोपपादनात् ।

भवेत्सामान्यादीनामन्यथा दुःखहेतुता ॥



तथात्वं रामपादाब्जप्रेमवल्लोखवारिधि ।

प्रीत्या रामायण नित्य हनुमान् श्रुणुयात्प्रथम् ॥

भक्तों की पारस्परिक रति तथा भक्ति रस के अधिकारी पात्र

भक्तिरस के इस विवेचन के सन्दर्भ में अब केवल दो विषयों का उल्लेख करना अवशिष्ट है। प्रथम तो यह है कि भगवद्भवनों में एक दूसरे के प्रति जा पारस्परिक रति पाई जाती है यह रस न होकर 'भावमात्र' होती है और द्वितीय यह है कि वैराग्य तथा शुद्ध ज्ञान का अवलम्बन करने वाले वेदानी या चोर ताकिन् एवम् कर्गकांडी मीमांसक भक्तिरस का आस्वादन करने में असमर्थ हैं। मीमांसक तो उनमें सबसे निम्नकोटि के हैं अतः उनमें भक्तिरस रूपी महानिधि उसी प्रकार छिपाकर रखना चाहिए जिस प्रकार चोर से महानिधि बचाई जाती है। सच तो यह है कि भक्तजनो के लिए भक्तिरस सर्वथा दुरह है और उसका आनंद स्वयं के ही व्यक्ति लभ्यते हैं जिनके लिए भगवान् के चरणविन्द ही सर्वस्व हैं। इस विषय में रूपगोस्वामी जी ने उचित ही लिखा है—

मीमांसका विशेषण भवत्यास्वादबहिर्मुखा ।

इत्यपि भक्तिरतिकैश्चौरादिव महानिधि ।

शुद्धमीमांसकाद्रक्ष्य कृष्णभक्तिरसो सदा ।

सर्वधैव दुरहोऽप्यमभक्तैर्भगवद्रसः ॥

तस्मदावुजमर्वैर्भक्तैरवाप्य रम्यते ।

व्यतीत्य भावनावर्त्मं यश्चमत्कृतिभारभू ॥<sup>1</sup>

## शांत रस की आस्वाद्यता और स्थिति

शांत रस की आस्वाद्यता:

क्या शमप्रधान शान्तरस भी काव्य का आस्वाद्य होता है ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर भरतमुनि से लेकर अष्टावधि अनेक आचार्यों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से दिया है । अभिनवगुप्तकृत भरतमुनि की व्याख्या के अनुसार शांत रस शमम्याधिभावात्मक मोक्षप्रवर्तक रस है जिसकी उत्पत्ति तत्त्वज्ञान, वैराग्य और आत्मशुद्धि आदि विमात्रों से होती है । दृश्य काव्य में उसका अभिनय प्रयोग यम, नियम, अध्यात्म, ध्यान, धारणा, उपासना, सर्वभूयदया, लिंगग्रहण (सन्घात-धारण) आदि अनुभवों द्वारा किया जाना चाहिए । निर्वेद, स्मृति, धृति, शौच, स्तम्भ और रोमांच आदि उसके व्यभिचारिभाव कहलाते हैं । आचार्य अभिनवगुप्त ने नवम रस के रूप में शांत रस की प्रतिष्ठा करते हुए लिखा है कि यह रस मोक्ष और अप्यात्मसाक्षात्कार का जनक, तत्त्वज्ञान रूप हेतु से युक्त तथा निःश्रेयस सिद्धि के लिए उपद्रष्टि है जिसकी उपलब्धि बुद्धि तथा इन्द्रियों (ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों) का निरोध करने वाले आत्मनिष्ठ साधकों को होती है तथा जो समस्त प्राणियों के सुखहित का विनाशक होता है । वस्तुतः यह रस सुख, दुःख, द्वेष और मत्सर आदि भावनाओं से रहित तथा समस्त प्राणियों में समभावनिरूपक है । उनका कथन है कि शृंगार आदि रसों के स्थायिभाव प्रकृतिरूप मान रस के ही विकार मात्र हैं जो शांत रस से ही उत्पन्न होकर उमी में विलीन हो जाते हैं ।

मूसरस के रूप में प्रतिष्ठा

शांत रस को प्रमुख तथा मूल रस रूप में प्रतिष्ठित करने वाले आचार्यों की मान्यता है कि जिस प्रकार इम ससार में धर्म, अर्थ और काम नामक पुरुषार्थ-त्रय की प्रतिष्ठा की गई है, उसी प्रकार शांति, स्मृति तथा इतिहास-त्रयो में मोक्ष नामक चतुर्थ पुरुषार्थ की सत्ता भी स्वीकार की गई है । उनके मतानुसार जिस प्रकार काम आदि के योग्य रति आदि शब्दों से निर्दिष्ट चित्तवृत्तियाँ कवियों और नटों के व्यापार द्वारा उस प्रकार के हृदयरूपवादी सामाजिकों के प्रति शृंगार आदि के रूप में आस्वाद-योग्य बनाई जाकर रसरूप को प्राप्त होती हैं, उसी

प्रकार मोक्ष नामक परम पुरुषार्थ के योग्य शमरूप चित्तवृत्ति भी आस्वादीयत्व बनकर शांतात्मत्व को प्राप्त होती है। वस्तुतः मोक्षरूप पुरुषार्थ की साधिका चित्तवृत्ति ही शांति-रस का स्थायिभाव है। इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त के विचार उल्लेखनीय हैं जिन्होंने शांति रस को मूल रस के रूप में प्रतिष्ठित करने का श्रेयस्वर प्रयास किया है। यद्यपि उनके पूर्व भरतमुनि ने आनातिरिक्ता शृंगार, हास्य, करुण, रोद्र, बीर भयानक, बीभत्स और अद्भुत नामक नवैक आठ 'नाट्यरस' माने थे, किन्तु अभिनवगुप्त ने अपने मत की सपुष्टि के लिए भरतमुनि के शेषक रूप में प्रसिद्ध छंदों को प्रामाणिक रूप में उद्धृत करने का उपक्रम किया है।<sup>1</sup> उन्होंने शांतिरस का स्थायिभाव शमप्रधान आत्मज्ञान को माना है जो परिवर्तित विषयभोग आदि वास्तवों से रहित और विशुद्ध ज्ञानानंद स्वरूप होता है। उनका मत है कि रस का सच्चा स्वरूप तो केवल शांतिरस में ही अंतर्भूत है क्योंकि रस और शोक आदि स्थायिभाव भी शांतिरस के स्थायी आत्म-चेतन्य की स्थिति प्राप्त कर शृंगार और करुण आदि रसों में परिणत होते हैं। शांति रस की प्रशंसा में उन्होंने जो विचार व्यक्त किये हैं उनसे भी यही सिद्ध होता है कि आचार्य अभिनवगुप्त सौकीनता के अतिरिक्त वास्तविक शांतिरस का ही मानते थे क्योंकि उसके द्वारा विषयजन्य दुःखों का विनाश और आत्मरूप ज्ञान का प्रकाश होता है। उनके अनुसार शांतिरस का 'तन्वजान' मंत्रक स्थायिभाव मन्त्रभावान्तरभक्ति का स्थानीय और समस्त स्थायिभावों का भी स्थायी है। उन्होंने शांतिरसेतर प्रत्येक रस की स्थायी वृत्तियों का उल्लेख कर अनेक उदाहरण देते हुए यह बात सिद्ध करनी चाही है कि शांति रस के प्रसंग में इत्यादि अन्य स्थायी वृत्तियाँ स्वभावतः धर्मिचरित्व को प्राप्त हो जाती हैं क्योंकि शांति रस में पृथक् स्थायी की कल्पना की ही नहीं जा सकती। अभिनवगुप्त से अधिक प्रबल शब्दों में शांति रस की महत्ता का निरूपण अन्य किसी भी आचार्य ने नहीं किया है। उनकी विचारधारा से प्रकट है कि वे शृंगार और हास्य आदि रसों को शांति रस के ही रूपान्तर मानते थे तथा उनका विश्वास था कि अन्य सभी रसों के स्थायिभाव शांति रस के प्रति उन्मुख होकर ही चलते हैं।

### विरोधी विचारकों के तर्क-वितर्क

आचार्य अभिनवगुप्त ने अपने महान् चिंतन और सर्व-काल पर शांति रस की

1. भावा विवारा रत्यादा शान्तु प्रवृत्तिर्मता ।

विवारः प्रवृत्तेर्जतिः पुनर्मन्त्रैश्च लीयते ॥

स्व स्व निमित्तमासाद्य शान्तान् भावः प्रवर्तते ।

पुननिमित्ताशये च शान एवोपलीयते ॥

मूढन्य स्थिति स्वीकार की है जो उनके विरोधी विचारकों को मान्य नहीं है। उनके विरोधी विचारकों ने विविध दृष्टि-विदुओं के आधार पर शांतरस के अस्तित्व पर शंका करते हुए अपने जो तर्क प्रस्तुत किये हैं, उनका सम्यक् विमर्श करने के पश्चात् आचार्य अभिनवगुप्त ने अपने मत का सरयापन किया है। विरोधी विचारकों के तर्कों और उनकी युक्तियों का सामान्य ह्रा निम्नविधित है—

(1) शम और शान दोनों पर्यायवाची शब्द हैं। शांतरस के समर्थकों का यह कथन कि शम और शांत में क्रमशः स्थायिभाव और रम का विभेद है, समीचीन नहीं है। जब शम और शान शब्द समानार्थक हैं तो फिर भला शांत को रम तथा शम को स्थायिभाव कैसे माना जा सकता है? वस्तुतः शांत नामक कोई रम होता ही नहीं है।

(2) शम को स्थायिभाव और शान रस को रस मानना इसलिए भी उचित नहीं है कि आचार्यों ने भावों की जो ४६ संख्या नियत की है, उसमें 'शम' भाव की गणना नहीं है; शांत को रस-रूप में मानने पर 'शम' को उसका स्थायिभाव मानना पड़ेगा जिसका परिणाम यह होगा कि भावों की संख्या पचाम हो जायेगी। यदि शांतरस आचार्यों का अभिप्रेत होता तो वे 'शम' स्थायिभाव की गणना भावों के अंतर्गत करते हुए उनकी संख्या उनकास नहीं मानते।

(3) ऋतु माल्य आदि विभाव अपने सनन्तरभावों शृंगार आदि रसों में कारणरूप से प्रतीत हो सकते हैं, किन्तु तप और स्वाध्याय आदि अपने उत्तरवर्ती शांत या शम में कारणरूप से प्रतीत नहीं होते। तप और स्वाध्याय को शम या शांत का विभाव भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वे शम या शांत के प्रति साक्षात् कारण नहीं होते। इसके साथ ही माय कामादि के अभाव को भी शांतरस का अनुभाव नहीं कहा जा सकता, क्योंकि शांत से भिन्न वीर आदि रसों में भी कामादि का अभाव विद्यमान रहता है।

(4) शांतरस का प्रयोग अथवा अभिनय में समावेश नहीं किया जा सकता क्योंकि चेष्टाविहीन व्यापार का नाम 'शम' है और चेष्टा के अभाव का अभिनय करना सम्भव नहीं है। शयन और मूर्छा आदि चेष्टाओं द्वारा अनुभावित किया जा सकता है किन्तु 'शम' भाव का अभिनय किसी भी रूप में सम्भव नहीं है। अतः नाटक में तो शांतरस को मत्ता मानी ही नहीं जा सकती।

(5) धृति आदि भाव शांतरस के व्यभिचारों भाव नहीं कहे जा सकते, क्योंकि विषयो का उपभोग करने से उत्पन्न तृप्तिरूप 'धृति' शांतरस में कैसे हो सकती है?

(6) शमप्रधान व्यक्ति चेष्टा-विहीन होकर अधिष्ठित रहता है। उसके द्वारा तत्वज्ञान के उपायों का अनुष्ठान भी सम्भव नहीं है। तत्वज्ञान का अनुष्ठान न

होने में मोक्षरूप फल की प्राप्ति नहीं हो सकती, अतः मोक्षप्रवर्तक रस के रूप में ज्ञान रस की सत्ता कैंसे मानी जा सकती है ?

(7) शातरस को मुख-दुःखादि भाषा से रहित माना जाता है, किन्तु शातरस के साधक तत्वज्ञान अथवा नम्यदृष्टान की अवस्था प्राप्ति करने के पश्चात् भी मनोरमे 'परदुःखदुःखिन-मन' वाले देखे जाते हैं। उन ज्ञान रस का अस्तित्व किन्हीं भी रूप में स्वीकार्य नहीं है।

शातरस की गिनती के विरुद्ध जिन आचार्यों ने अनेक प्रकार की विप्रति-पत्तियाँ उपस्थित की हैं उनमें परम्परवादी आचार्यों का प्रामुख्य है। उनके कथन का निष्कर्ष यह है कि 'ज्ञान' नामक कोई रस ही नहीं होता क्योंकि आचार्य भरतमुनि ने तो उनका लक्षण ही दिया है और न उसके विभावादि का ही प्रतिपादन किया है। इन आचार्यों का मत है कि शातरस का वस्तुतः अभाव ही मानना चाहिए क्योंकि अनादिकाल से चले आ रहे राग और द्वेष आदि का उल्लेख असम्भव है। कुछ आचार्य शातरस का अतर्भाव वीर और वीभत्स आदि रसों में कर लेते हैं और शम 'नामक' भाव की कोई स्वतन्त्र सत्ता ही नहीं मानते। नाट्याचार्यों ने 'शम' भाव से निष्पन्न होने वाले ज्ञान रस को अनभि-नेय कह कर नाटकादि अभिनेय का/र्यों में उसने स्थायित्व का सर्वथा निषेध किया है। कुछ आचार्यों के मतानुसार शम के अतिरिक्त जिन आठ स्यादिभावों को मान्यता प्राप्त है, उनका समन्वय इस हेतु माना गया है कि वे मधुर आदि पदार्थों की भाँति रसनशील अर्थात् आन्वाद्य हैं और वह आत्वाद्यता निर्वेद आदि व्यभिचारिभावों में भी पर्याप्त मात्रा में रहती हैं अतः वे भी रस रूप बहने जा सकते हैं। इन आचार्यों के मत में आठ प्रकार के स्यादिभावों के अतिरिक्त अन्य भावों में भी इनका सम्पुनगम हो सकता है अतः अन्य स्यादिभावों की सम्भावना भी महत् सम्भव है। जो आचार्य आठ ही प्रकार के स्यादिभाव मानते हैं उनके मतानुसार निर्वेदादि में तद्रूपता नहीं है अतः वे अस्वायी और अनात्वाद्य हैं।<sup>1</sup> उनकी पुष्टि बिरसता का ही कारण बन सकती है, परन्तु निर्वेदादि भावों की स्थायी नहीं माना जा सकता क्योंकि वे अपनी सचरणशीलता के कारण विरुद्ध अथवा अविरुद्ध किन्हीं भी प्रकार के भावों के सम्पर्क में अविच्छिन्न नहीं रहते। वे भाव परम्पर चिन्ता आदि के अवर्गित आकर यदि परिपुष्ट भी हो जाते हैं तो भी विरसता के ही कारण वनते हैं। अभिप्राय यह है कि शम प्रधान आठ रस की विवेचना में भावों के स्थायित्व और व्यभिचारित्व को लेकर अनेक प्रकार के उद्घापोह किये गये हैं जिनमें उक्तकी सत्ता के विषय में मजबूत निर्णय कर लेना सहज नहीं है।

### धर्मरस का अभिमत

दशरूपकार धर्मरस तथा उसके व्याख्याता धर्मिक का मत है कि अपनी अनभिनेयता के कारण शोक रस नाटक में ही अनुप्रविष्ट नहीं है किन्तु उसके काव्य-विषयत्व का निष्काण नहीं किया जा सकता ।<sup>1</sup> अपनी अत्याधिक सत्ता के कारण जब मूढमातीत वस्तुएँ भी शब्दों में प्रतिबन्धित हो सकती हैं तो शोक रस जब प्रतिपादन से कौनो संबन्ध रह सकता है ? धर्मरस में शान्त्यम को अनिर्वच्य और शोक का प्रकर्षकारी बहू है । जिसका स्वरूप केवल मोद अथवा आनन्द है । महाभूमियों ने भी शोक रस को शोक रस कहा है जिसमें मुग्ध, दुःख, चिन्ता, द्वेष, राग और दृष्टा इत्यादि कुछ नहीं रहते तथा जिसमें सब भावों में 'शोक' प्रधान रहता है ।<sup>2</sup> निर्वच्य ही ऐसे रस की निष्पत्ति मोदावस्था से ही होने के कारण समकी आत्मरूप अनिर्वचनीयता अंसदिग्ध है । वेदशास्त्रों ने भी उसका वर्णन 'नेति नेति' कहकर अपोह रूप से किया है । वस्तुतः उसके आत्माशिता दुर्लभ होते हैं ।

### विरचयण के विचार

शांतरस के विरोधियों का कहना था कि जिन मुनीन्द्रों ने शोक रस की प्रतिष्ठा करने हुए उसके गुण, दुःख, चिन्ता, राग, द्वेष आदि दृष्टा आदि विविध मनोविकारों से विहीन माना है, वे जीवन के व्यावहारिक पक्ष से बहुत दूर चले गये हैं क्योंकि ऐसी कोई मनोवृत्ति संभव ही नहीं है जिसमें उपर्युक्त भावों का अभाव हो । इस झंका का समाधान करते हुए आचार्य विश्वनाथ ने लिखा है कि जिस 'शोक' को शांतरस का म्याधिभाव माना गया है, वह युवत (शुद्धमानस्य) अथवा विपुक्त (निद्र) अवस्थाओं में अवस्थित रहता है, अतः उसमें संचारिभावों की स्थिति संभव होने से उसकी रसनिष्कलता सहज स्वाभाविक है ।<sup>3</sup> वस्तुतः मुनिजनों ने 'न यत्र दुःख न मुग्ध' आदि द्वारा 'वैषयिक मुखाभाव' की और समस्त

1. ननु शातरसम्बन्धनविद्येवरवाद्येषां गार्ह्येऽनुभवो नास्ति तथापि मूढमाती-  
तादिप्रस्तूतां सर्वेषामपि शब्दप्रतिपाद्यतायाः विद्यमानत्वात् काव्यविषयत्व न  
निवार्यते ।

2. दशरूपक, 4/45

3. न यत्र दुःखं न मुग्धं न चिन्ता न द्वेषरागौ न च काचिरिच्छा ।

रसः न शातः कश्चित् मुनीन्द्रैः सर्वेषु भावेषु समग्रमात्रेण ।

4. युक्तविपुक्तदशाभाववन्वितो यः शोकः स एव यतः ।

रसतामेति तद्भिन्नु संचारीदेः स्थितिपत्र न विपुद्धाः ।

(विश्वनाथः माहित्यदर्पण, 3/250)

किया है न कि शमरूप धर्म्य सुख की ओर, अतः इन दोनों में किसी भी प्रकार का कोई अतिविरोध नहीं माना जा सकता। इन तीनों में यह है कि कामादि भौतिक विषयजन्य सुखों और निश्चयस सिद्धपरत्वं अलौकिक सुखाद्यपवादी महत् सुखों की कोई सामता ही नहीं की जा सकती क्योंकि दिव्य सुखों का घटाना भी काम सुखों में सम्भव नहीं है। अतः शम की जिस रूप में शातरस का स्थायिभाव कहा गया है वह इस मूल-श्लोकियों की दृष्टि से भी समीचीन है। अस्तुतः शातरस को एक ऐसे महासागर के उपमित किया जा सकता है जिसने दयावीरता आदि सभी प्रकार के भावा का अहवार जोर अवार अतर्कित हो जाता है, किन्तु उसका अतर्कित अन्वय नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि जिस प्रकार आचार्य अभिनवगुप्त ने मूलरस के रूप में शातरस को स्फुटि की है, उसी प्रकार हेमचन्द्र आदि आचार्यों ने भी उत्तरा गौरव गान किया है। बाव्यानुशासन-कार हेमचन्द्र का कथन है कि शातरस का अतर्कित न तो धीमन्त तथा धीमन्त में किया जा सकता है और न रौद्ररस में ही।<sup>1</sup> अस्तुतः शम शातरस आदि विस्त-वृत्ति के सम्मुख अन्य वृत्तियों मनागीभावों की सी स्थिति रहती है और जिस प्रकार धुपार्थ-वतुष्टय में मोक्ष का पार्यन्तिक महत्व सिद्ध है, उसी प्रकार अन्य रसों में भी शातरस का पार्यन्तिक आम्वाद स्वीकार किया जाना मुक्तिरहित है।

शातरस के स्थायिभाव के विषय में विभिन्न अभिमत

शातरस का स्थायिभाव जिस वित्तवृत्ति की माना जाय, यह भी एक अर्थात् विचारणीय विषय है। अधिवाश आचार्यों ने तत्त्वज्ञान से उत्पन्न 'निर्वेद' को शातरस का स्थायिभाव माना है, किन्तु अभिनवगुप्त ने अपनी वर्णवृत्ति द्वारा इत मत का घटन किया है। दूसरा मत यह है कि इत्यादि आठ स्थायिभावों में से किसी भी भाव को शातरस का स्थायिभाव माना जा सकता है, किन्तु इस मान्यता में भी सुपाहा तर्कों का अभाव है। तीसरे मत के अनुसार आठों स्थायिभाव धानवरस के समान एक साथ मिलकर शातरस के स्थायिभाव बन सकते हैं तो चतुर्थे मत शाशात् मोक्षसाधन 'शम' भाव को ही शातरस का स्थायिभाव मानना है। उत्तराज्ञानन 'निर्वेद' को शातरस का स्थायिभाव सिद्ध करने वाले आचार्यों का कथन है कि भरतमुनि ने निर्वेद को इतिहासिकभाषी की धेनी में जो सर्वप्रथम स्थान प्रदान किया है, वह उसके स्थायिभावर का सूचक है। अस्तुतः निर्वेद एक प्रकार से मुख्यतः स्थायिभाव है, क्योंकि तत्त्वज्ञानकल्पनिर्वेद अथ समस्त स्थायिभावों का उपसर्जन कर देता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने शातरस के स्थायिभाव के रूप में प्रसिद्ध विभिन्न भावों का स्थायि विवर्ण करने के

परचात् अंतर्लौक्या मोक्षमायक 'शम' को ही शांतिरस का स्थापिभाव मिट किया है। इस विषय का स्पष्टीकरण करना हमें आवश्यक प्रतीत होता है।

आचार्य विश्वनाथ के महाजुगार रस का स्थापिभाव 'शम' और उसके आश्रय उत्तम प्रकृति के व्यक्ति होते हैं। उमरी क्रांति कुदेन्दुवा मुञ्चवर्णयुक्त है तदा उसके देवता स्वयं श्री नारायण हैं। गंगार की अनित्यता अथवा दुःखमयता के कारण जब किसी व्यक्ति को सामाजिक भिन्नता का ज्ञान हो जाता है तो वही ज्ञान परमात्मरूप बन कर आश्रय के मन का आलम्बन विभाव बन जाता है। पवित्र आश्रय, भगवान के लीलास्थल, तीर्थस्थान, सुरम्भ तपोवन तथा घण्टु-समागम आदि उपकरण शांतिरस के उद्दीपन विभाव हैं। निर्वेद, हर्ष, रमण, मनि और जीवदया आदि इनके व्यभिचारिभाव तथा रोमांच आदि अनुभाव हैं।<sup>1</sup> इस रस की परिपुष्टि महाभारत आदि महाकाव्यों में हुई है। विश्वनाथ का मत है कि स्वात्मविधातिरूप 'शम' को ही शांतिरस का स्थापिभाव मानना युक्तिसंगत है जबकि आचार्य मम्मट ने 'तत्त्वज्ञानत्र निर्वेद' को शांतिरस का स्थापिभाव माना है। ऐसा प्रतीत होता है कि भरतमुनि को भी शांतिरस की सत्ता एक अतिरिक्त रस के रूप में अवश्य स्वीकार थी, जिसे आधार बनाकर आचार्य सभिनवगुप्त ने 'नाट्यशास्त्रविकृति' में इस रस का समर्थन विशेष रूप से किया है। आचार्य मम्मट का मत है कि तृतीय प्रकार के व्यभिचारिभावों में निर्वेद की गणना प्रथम स्थान पर की गई है जिसे एक प्रकार से शांतिरस की स्थापना का उपरोप कहा जा सकता है। विश्वनाथ के पूर्व काव्यानुशासनकार हेमचंद्र तथा नाट्यदर्शनकार रामचंद्र-गुणचंद्र ने क्रमशः 'तृष्णास्थ' <sup>2</sup> तथा 'वैराग्यपरक शम' <sup>3</sup> को शांतिरस का स्थापिभाव माना है। कुछ विद्वानों का मत है कि दयावीर में शांतिरस का अंतर्भाव किया जा सकता है, किन्तु यह मत अगमोचीन है क्योंकि दयावीर में तो अहंकार को भाषा भी रहे सकती है जबकि शममूलक शांतिरस में अहंकार के लिए किंचिन्मात्र भी अवकाश नहीं है। विश्वनाथ का मत है कि जो 'विद्वान् नागानंद नाटक' को शांतिरस प्रधान मानते हैं वे भ्रमविद्यन्त हैं क्योंकि उसके नायक जीमूतवाहन की चित्तवृत्ति में मलत्ववृत्ति का प्रेम और अल में उसे

<sup>1</sup>. विश्वनाथः साहित्यदर्पण, 3/245-49

<sup>2</sup>. चैतन्यसंसारभीरुतातत्वज्ञानबीतरागपरिज्वलनपरमेष्ठनानुग्रहादिविभावो, शमनियमाश्रयस्मशास्त्रचित्तनाटनुभावो धृतिस्मृतिनिर्वेदमत्प्रादिव्यभिचारी तृष्णास्थरूपः शमः स्थापिभावस्वरूपेणा प्राप्त्. ज्ञानो. रसः।

(हेमचंद्र : काव्यानुशासन 2-17)

<sup>3</sup>. संसारभयवैराग्यतत्त्वशास्त्रविकसनः।

<sup>4</sup>. शांतीमतिवर्णनं तस्य क्षयाध्यानोपकारता। (नाट्यदर्पण, तृतीय विवेक)



धर्मातिवृत्त की उपलब्धि उसे दयावीर के स्थायिभाव 'परणासवन्तित उत्साह' के निन्द्य रूप देती है ।

तत्त्वज्ञानजन्य 'निर्वेद' अथवा 'शम' ही शातरस का स्थायिभाव है

तत्त्वज्ञान के उत्पन्न 'निर्वेद' को शातरस का स्थायिभाव मानने वाले आचार्यों का कथन है कि वह निर्वेद दारिद्र्य आदि के कारणों से उत्पन्न निर्वेद से भिन्न होता है । वह निर्वेद मोक्ष का कारण है, अतः भरतमुनि ने उसे स्थायिभाव और सचारीभाव का मध्यवर्ती माना है । अभिनवगुप्त के मतानुसार भरतमुनि ने भी तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव तथा मोक्ष का साधन कहकर उसे व्यभिचारिभावों में सर्वप्रथम स्थान दिया है । इस पर यह प्रश्न किया जा सकता है कि जब निर्वेद को अन्य रसों में व्यभिचारिभाव माना जाता है तथा भरतमुनि ने भी उसे व्यभिचारिभावा के अंतर्गत माना है तो फिर भला वह स्थायिभाव कैसे हो सकता है ? इसका उत्तर स्पष्ट है । वास्तव यह है कि जब शृंगार रस के लिए निषिद्ध 'जुगुप्सा' भाव की मत्ता व्यभिचारिभाव के रूप में होते हुए भी उसे बीभत्स रस का स्थायिभाव माना जा सकता है तो फिर निर्वेद नामक व्यभिचारिभाव शातरस का स्थायिभाव क्यों नहीं बन सकता ? आचार्यों का अभिमत है कि सभी स्थायिभावों का अपने रस में स्थायिभावत्व तथा अपने में भिन्न अन्य रसों में व्यभिचारिभावत्व स्वीकार करने में द्विती प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिए । ऐसी स्थिति में 'निर्वेद' न मत्र भाव परिन्धिति के अनुरूप स्थायिभाव भी हो सकता है और व्यभिचारिभाव भी, अतः उसे शातरस का स्थायिभाव मानने में द्विती प्रकार की शंका करना मनीषीत्व नहीं है । तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद केवल स्थायिभाव ही नहीं अपितु रत्यादिरूप अन्य स्थायिभावों का उपमर्दक भी है, इसलिए उनको शातरस का स्थायिभाव स्वीकार करने में किसी भी प्रकार की आशंका नहीं की जानी चाहिए ।

जो विद्वान् तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव नहीं मानते उनका आक्षेप यह है कि मोक्ष का कारण वैराग्य है और वैराग्य का कारण या बीज है तत्त्वज्ञान, अतः वैराग्य के मूलभूत तत्त्वज्ञान को मोक्ष का साक्षात् कारण नहीं माना जा सकता । शातरस के लिए तत्त्वज्ञान का विभावत्व परंपरित कारण से निवृत्त होता है त्रिगुणे उगमं अनिर्व्याप्ति दौष की गद्य जाने लगती है, अतः तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद शातरस का स्थायिभाव नहीं है । इस प्रकार के विचारकों का एक तर्क यह भी है कि वैराग्य में तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है न कि तत्त्वज्ञान से वैराग्य, अतः तत्त्वज्ञान में उत्पन्न वैराग्य या निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव मानना सगतिपूर्ण नहीं है । आचार्यों की यह मान्यता सर्वथा निर्विवाद रूप में स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि इसके विपक्ष में भी अनेक तर्क दिये जा सकते

हैं। सांख्य और न्याय दर्शन में तत्त्वज्ञान और वैराग्य के पारस्परिक सम्बन्ध को लेकर भिन्न-भिन्न धारणाएँ व्यक्त की गई हैं। महर्षि पतञ्जलि ने अपने योगसूत्र (1-16) में लिखा है कि 'तत्त्वज्ञानी को सर्वत्र ही दुःखतर वैराग्य होता है जिससे स्पष्ट है कि तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद या वैराग्य को मोक्ष का कारण मानते हुए यदि उसे शांतरस का स्थायिभाव माना जाय तो अनुचित नहीं है। इसके विपरीत प्रतिपक्षियों का कहना है कि भगवान् पतञ्जलि ने जिस प्रकार के वैराग्य का उल्लेख किया है वह तो ज्ञान की ही पराकाष्ठा है। अतः तत्त्वज्ञान की शृंखला द्वारा परिपुष्ट होने वाला वह तत्त्वज्ञान 'निर्वेद' न होकर 'परवैराग्य' होता है, इसलिए शांतरस का स्थायित्व 'निर्वेद' न होकर 'तत्त्वज्ञान' ही माना जाना चाहिए। आचार्य अभिनवगुप्त ने 'वैराग्य', 'निर्वेद' तथा 'तत्त्वज्ञान' विषयक विभिन्न मतों का उल्लेख कर अन्त में यह निष्कर्ष निकाला है कि 'शम' का ही दूसरा नाम 'निर्वेद' है अतः निर्वेद के स्थान पर 'शम' को शांतरस का स्थायिभाव मानने में किसी को आपत्ति नहीं होनी चाहिए। उनका कथन है कि शम और शांत शब्द उसी रूप में पर्यायवाची हैं जिस रूप में हाम और हान्य। जिस प्रकार 'हास' को हास्य रस का स्थायिभाव मानने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होती, उसी प्रकार 'शम' को शांतरस का स्थायिभाव मानने में भी किसी प्रकार की कोई शंका नहीं होनी चाहिए।

**स्थायिभावों की अध्यात्मपरता में शांतरस की स्थिति निम्न है**

विद्वानों का एक वर्ग इस विचार का समर्थक है कि रत्यादि चित्त-वृत्तियाँ जब शृंगारदि में उपयागी विभावों से भिन्न होकर ध्रुत अर्थात् अध्यात्म-चर्चा आदि अलौकिक विभाव-विशेषों से संश्लिष्ट होती हुई शांतरसोपयोगी विचित्र रूप धारण कर लेती हैं तो वे अपनी विलक्षणता के कारण शांतरस की स्थायिभाव-वृत्ति बन जाती हैं। इस विषय को विशेष रूप से स्पष्ट करते हुए यह कहा जा सकता है कि नायक-नायिकारूप विभावों से परिपुष्ट रति जहाँ शृंगार रस की उत्पादिका होती है, वहाँ वही रति अध्यात्म चर्चा आदि विभावों से संपुष्ट होकर शान्त रस की जननी हो जाती है। रति के अतिरिक्त अन्य स्थायिभाव भी जब अपने लिए निर्धारित विभावों के स्थान पर श्रुनादिरूप अन्य विभावों के द्वारा भिन्न प्रकार की अनुभूति के जनक हो जाते हैं तो उन्हें भी शांतरस के स्थायिभाव माना जा सकता है। अर्द्धद्वैत आनन्दस्वरूप आत्मविषयक रति किस प्रकार मोक्ष के साधन शांतरस की स्थायिवृत्ति हो जाती है, इस विषय में गीता का वह श्लोक उल्लेखनीय है जिसमें कहा गया है कि जो व्यक्ति आत्मरति, आत्मतृप्ति और आत्मतुष्टि में अन्तर्लीन रहता है, उसके लिए कोई कर्तव्य शेष नहीं रहता।<sup>1</sup>

1. यश्चात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तिश्च मानवः ।

आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ (श्रीमद्भगवद्गीता-3-17)

रति-व्यतिरिक्त अन्य स्थायिभाव भी जब अध्यात्मचर्चित और मोक्षसाधक बन जाते हैं, तो उन्हें भी शांतरस का स्थायिभाव माना जा सकता है। उदाहरणार्थ समस्त वस्तुओं के विषय में विकार को देखकर विकृत-दर्शनजन्य हास्य-रस का स्थायिभाव 'हास' शांत रस को उत्पन्न करता है तो समस्त विषय को शोच्य रूप में देखने वाले साधक को करुण रस का स्थायिभाव 'शोक' शांतरस की अनुभूति कराता है। इसी प्रकार सांसारिक वृत्तांत को आत्मा के लिए अपकारी रूप में देखने वाले के लिए अपकारित्वजन्य रोद्र रस का 'क्रोध' रूप स्थायिभाव शांत रस की अभिव्यक्ति कराने का आधार बनता है तो अतिशय ज्ञानप्रधान योग्य अर्थात् उत्साह का आश्रय लेने वाले साधक के लिये वीर रस का स्थायिभाव 'उत्साह' शांतरस को निष्पत्ति कराता है। समस्त विषय समुदाय से भयानुभूति करने वाले साधक के लिए भयानर रस का स्थायिभाव 'भय' मोक्ष साधक शांत रस का जनक है तो सम्पूर्ण लोक द्वारा स्पृहणीय प्रमदा आदि से भी घृणा करने वालों के लिए वीररस रस का स्थायिभाव 'जुगुप्सा' शांत रस के लिए भी स्थायि-वृत्ति बन जाता है। अपने अपूर्व आत्मस्वरूप के आतिशय्य की प्राप्ति से विस्मय को प्राप्त साधक के लिए अद्भुत रस का स्थायिभाव 'विस्मय' भी मोक्ष की प्राप्ति कराने वाला होता है। इन प्रकार रति, हास, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा और विस्मय सत्त्व आठो स्थायिभाव भिन्न-भिन्न रसों के उत्पादक होने पर भी अपनी मोक्ष-साधिका श्रेयमयी स्थिति में शांत रस की निष्पत्ति कराने वाले होते हैं, अतः आचार्यों के इस वर्ग ने रत्यादि की अध्यात्मपरता में शांत रस की निष्पत्ति मानी है। वस्तुतः भरतमुनि ने भी विशिष्ट विभावों की पहचान करते हुए उनके अंत में 'आदि' शब्द का प्रयोग किया है जिससे स्पष्ट है कि वे भी 'आदि' शब्द से उसी प्रकार के अन्य भावों का भी समग्र वर्णन उचित समझते थे जो सामान्य हेतुओं से भिन्न श्रुतिरूप अलौकिक हेतुओं से उत्पन्न रत्यादि की मोक्ष-साधनता को स्वीकार करने वाले हैं। अभिप्राय यह है कि रत्यादि स्थायिभावों में से कोई भी स्थायिभाव मोक्षसिद्धि में उपयोगी थाकर शांत रस की निष्पत्ति कराने में समर्थ हो सकता है। आचार्य अभिवागुक्त को यह मत मान्य नहीं है। उनका मत है कि इस प्रकार की मान्यता में शांत रस का स्थायित्व विधीर्ण हो जाता है और प्रत्येक पुरुष में भिन्न भिन्न स्थायिभाव मानने पर शांतरस के भी अनेक भेद हो जाते हैं जिनमें अनेक प्रकार के दोषों की सम्भावना हो सकती है।

रत्यादि भावों को समष्टि शांतरस का स्थायिभाव नहीं है

आचार्यों का एक अन्य सम्प्रदाय इस मत का प्रतिपादक है कि रत्यादि स्थायिभावों की समष्टि को ही शांतरस या स्थायिभाव कहा जा सकता है। अपने व्ययन का स्पष्टीकरण करते हुए इन आचार्यों ने लिखा है कि जिस प्रकार

पानक रस में शर्करा और मिर्च आदि अनेक द्रव्यों का स्वाद मिलाकर एक विचित्र प्रकार का रस उत्पन्न कर देता है, उसी प्रकार रत्यादि स्थायिभाव पानकरमन्याय से एकत्र होकर शांति रस में भी एक विचित्र प्रकार का आस्वादन उद्भूत कर देते हैं। इस मत का आशय यह है कि पानकरस के समान सभी स्थायिभाव मिलकर शांतिरस में स्थायिभाव बनाते हैं। तत्त्वतः यह मत किमी प्रकार के तर्क-पुष्ट आधार पर अवस्थित नहीं है क्योंकि न तो रत्यादिविषयक अनेक प्रकार की चित्त-वृत्तियों का एक साथ होना संभव है और न ह्रास और क्रोध तथा उत्साह और भय जैसी विरोधी वृत्तियों को एक साथ समन्वित करना ही समुचित है। निर्वेद और रत्यादि की समष्टि में भी शांतिरस का स्थायिभाव नहीं माना जा सकता, अतः इस मान्यता में किसी प्रकार का तर्कपूर्ण बल नहीं है।

**‘आत्मज्ञान’ ही तत्त्वतः शांतिरस का स्थायिभाव है**

आचार्य अभिनवगुप्त के मतानुसार तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञान ही मोक्ष का साधन है अतः उसे ही शांतिरस का स्थायिभाव मानना सभी दृष्टियों से समीचीन है। यह ज्ञान इन्द्रियजन्य भौतिक ज्ञान से भिन्न और आत्म-साक्षात्कारपूर्ण होता है जिसमें ज्ञान और आनंद आदि विशुद्ध घटकों का योग तथा परिकल्पित विषयभोगों का राहित्य रहता है। अभिनवगुप्त का कहना है कि आत्मतत्त्व की व्यापकता की दृष्टि से भवे ही आत्मज्ञान को प्रत्येक रस का स्थायिभाव मानने का आग्रह किया जाए, किंतु अन्य रसों में उसका स्थायिभाव नहीं माना जा सकता। इसका कारण यह है कि शांतिरस की स्थिति में जिस प्रकार का आत्मसाक्षात्कारात्मक ज्ञान होता है, वैसा अन्य रसों की स्थिति में नहीं होता। योगशास्त्र के अनुसार केवल समाधिकाल में ही आत्मा का अपने स्वरूप में अवस्थापन अथवा साक्षात्कार होता है, क्योंकि उस स्थिति में किसी भी प्रकार का वृत्तिकालुष्य नहीं होता। रत्यादि के अनुभवकाल में आत्मज्ञान की वैसी विशुद्धता नहीं रहती जैसी शांतिरस की अवतारणा में होती है। यों तो प्रत्येक रस में आत्मतत्त्व का कुछ-न-कुछ अंश विद्यमान रहता है और तात्त्विक दृष्टि में यह उचित तथा अनिवार्य भी है किन्तु शृंगार आदि रसों में रति आदि स्थायिभाव आत्मा रूपी स्थायी भित्ति के आवृत्त होने पर भी अन्य व्यभिचारिभावों की अपेक्षा अधिक काल तक स्थिर रहते हैं अतः स्थायिभाव कहना है, जबकि शांतिरस की निष्पत्ति में तत्त्वज्ञान का प्राधान्य अथवा स्थायिभावत्व इतना अधिक रहता है कि रत्यादि चित्त-वृत्तियाँ भी उसके सम्मुख व्यभिचारिभाव को प्राप्त हो जाती हैं। अतः अपनी सर्वथा पृथक् एवम् विशिष्ट गता के कारण ही आत्मज्ञान अथवा तत्त्वज्ञान को ही शांतिरस का स्थायिभाव मानना न्यायोचित है। अभिनवगुप्त ने ‘न हि रुण्डमुण्डयोः मध्ये तृतीयं शोत्वमिति गम्यते’ की दृष्टि से आत्मविषयक तत्त्वज्ञान की गणना पृथक् भाव के रूप में नहीं की है जिससे यह तथ्य ध्वनित है कि पृथक् गणना न

करने पर भी उसका स्थायिभावत्व स्वतः सिद्ध है और भावों की एकीनपंचादत्तै (49) संख्या भी किसी भी रूप में व्याहृत नहीं होती। अभिनवाय यह है कि अभिनवगुप्त के मतानुसार आत्मज्ञान या तत्त्वज्ञान ही शातरस का स्थायिभाव है और आत्मा ही तमस्त भावों का आधारभूत एवं भित्तिस्थानीय स्थायी तत्व है अतः उसकी पृथक् गणना करने की आवश्यकता नहीं है।

शातरस की स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठा का आधार

विवेचना के इसी प्रसंग में एक संज्ञा उत्पन्न होती है और वह यह कि जब शातरस के स्थायिभाव के रूप में 'तत्त्वज्ञान' की पृथक् गणना नहीं की गई है तो फिर शातरस की भी सत्ता स्वतन्त्र रस के रूप में क्यों मानी जाए? इसका उत्तर देते हुए आचार्य अभिनवगुप्त लिखते हैं कि शातरस का आस्वाद शृंगारादि रसों के आस्वाद में भिन्न एवं लिक्षण होता है अतः उसकी पृथक् गणना करना सर्व-संबंध समुचित है। वस्तुतः रति और हास आदि स्थायिभावों की अनुभूति पृथक्-पृथक् तथा असम्भूत रूप में होती है जब कि रत्यादि के समान अन्य भावों के साथ अमिश्रित रूप में शात रस में अनुभूत होने वाला आत्मा का स्वरूप नीरविक प्रतीतिगोचर नहीं होता और समाधि-व्रत में अविकल्प रूप से स्वरूपावस्थ होने पर भी व्युत्पन्न बाल अर्थात् समाधि-भंग के अवसर पर अन्य चित्त-वृत्तियों से वलुपित रूप में ही प्रतीत होता है। अतः नीरव में आत्मा के स्वरूपतः पृथक् प्रतीत न होने से और शातरस में उसमें पृथक् रूप से आस्वाद्य होने से शातरस की गणना की गई है।<sup>1</sup> आचार्य अभिनवगुप्त का यह मत योगदर्शन से सुसम्मत है क्योंकि उक्त दर्शन में 'योगविधित्तवृत्तिनिरोधः', 'तथा दृष्टुः स्वरूपे अवस्थानम् तथा' 'वृत्तिमारूप्यमितरत्र' आदि सूत्रों में यही बात कही गई है कि चित्तवृत्तियों के निरोध का नाम 'योग' या 'समाधि' है जिनमें अन्य किसी भी प्रकार की वृत्ति न होने से द्रष्टा अर्थात् आत्मा का अपने स्वरूप में अवस्थान होता है और उन समाधि में भिन्न बाल में 'वृत्तिमारूप्य' अर्थात् सुखः दुःखादि रूप चित्त-वृत्ति के अनुसार आत्मस्वरूपाभास होता है जिससे विष्टुष्ट आत्मस्वरूप की प्रतीति नहीं होती। चूंकि वृत्तिशून्य रूप में अलग प्रतीति नहीं होती अतः स्थायिभाव के रूप में आत्मा की पृथक् गणना नहीं की गई है। शातरस में आत्मा का पृथक् आस्वाद होता है अतः शातरस की स्वतन्त्र सत्ता मानी जाती है— अभिनवगुप्त के कथन का यही मूल मंतव्य है।

अभिनवगुप्त ने 'निर्वेद' या 'शम' को आत्मा का स्वरूप न मान कर चित्त-वृत्तिरूप माना है जिसका कारण यह है कि वे शातरस के स्थायिभाव नहीं हो

1. हिन्दी अभिनवभारती, भाष्यकार आचार्य विश्वेश्वर, पृष्ठ 625

शास्त्रे । उनके मतानुसार आत्मा ही शास्त्ररस का स्थायिभाव है, भरतमुनि ने भी आत्मास्वरूप को 'शम' शब्द से अभिहित नहीं किया है, क्योंकि शम तथा निर्वेद आदि के समान अन्य भावों में तो उनके व्यभिचारित्व की सम्भावना की जा सकती है और न यह विभिन्न अनुभूतियों का जनक ही हो सकता है । भरत-मुनि का आशय यह है कि उस विशुद्ध आत्मरूप को शम या निर्वेद रूप से व्यप-दिष्ट किया जाय तो किसी भी प्रकार की आपत्ति नहीं हो सकती किन्तु ऐसा करते हुए भी यह बात तो ध्यान में रखनी ही पड़ेगी कि शम और निर्वेद आत्मा का स्वरूप न होकर विशेष प्रकार की चित्तवृत्तियाँ ही हैं । साथ ही साथ यह भी मानना होगा कि शास्त्ररस का स्थायिभाव रूप निर्वेद भी दारिद्र्य आदि रूप अन्य कारणों अथवा विभावों से उत्पन्न निर्वेद का समानजातीय पदार्थ नहीं है । इस पर यदि यह कहा जाय कि जब दारिद्र्यादि कारणों से उत्पन्न निर्वेद और तत्व-ज्ञान से उद्भूत निर्वेद भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं तो दोनों को 'निर्वेद' क्यों कहा जाता है ? ऐसा कहने से तो अनेक प्रकार की विसंगतियाँ उपस्थित हो सकती हैं ? इसका उत्तर यह है कि कारण का भेद होने पर भी समानजातीय पदार्थों को उसी नाम से अभिहित करने में कोई दोष नहीं है । यह बात निर्वेद भाव में ही नहीं, अपितु रति और भय आदि में भी समान रूप से प्रदर्शित होती है । इसलिए यह कहना सर्वथा समुचित है कि आत्मा का स्वरूप ही तत्वज्ञान या शमता रूप है जिसके कालुष्योपरागरूप आत्मा के रत्यादि भाव होते हैं । शृंगारादि रसों में आत्मा के विशुद्ध स्वरूप की अनुभूति न होकर वह चित्त-वृत्तियों के कलुषित रूप की अनुभूति होती है इसलिए उन रत्यादि के विद्यमान होने पर भी समाधि के द्वारा उसके अव्यवहित विशुद्ध स्वरूप का अनुभव करके व्युत्थान काल में भी चित्त को कुछ काल तक प्रशांतवाहिता ही रहती है । इस-लिए आत्मस्वरूप या तत्वज्ञान ही शास्त्र रस का स्थायिभाव है ।

**शास्त्र रस की स्वाभाविकता, प्रधानता, रसरजता और स्वतन्त्रता**

अभिनवगुप्त ने शास्त्ररस की प्रशंसा में अनेक प्रकार के प्रमाण प्रस्तुत किये हैं । उनके मतानुसार शास्त्ररस ही स्वाभाविक रस है तथा शेष रस उसके विकृत रूप हैं । उनका कहना है कि तत्वज्ञान के 'अनुभव' ही यमनियम आदि के द्वारा उपहृत होकर शास्त्र रस के 'अनुभाव' हो जाते हैं । ईश्वरानुग्रह आदि शास्त्र रस के विभाव होते हैं तथा विनष्ट होत हुए रत्यादि भावों का भी शास्त्र रस में आस्वादन किया जाता है । परोपकार-विषयक इच्छा एवं प्रयत्नरूप उत्साह जिसे दया भी कहते हैं, शास्त्ररस का विशेष रूप से अंतरंग होता है । इसे कुछ विद्वान् दयावीर अथवा धर्मवीर नाम से भी व्यवहृत करते हैं । विद्वानों की इस मान्यता पर यह सदेह किया जा सकता है कि शास्त्ररस में तो अहंकार-शैथिल्य होता है जब कि उत्साह ही अहंकारमूलक कहा जाता है फिर भला उत्साह को

शावरस वा अवरस कैसे कहा जा सकता है? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विरुद्ध भाव का भी व्यभिचारिभाव के रूप में वर्णन करना अनुचित नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा करना अनुचित होता तो शृंगार रस में निर्वेद आदि का वर्णन नहीं किया जाता। यस्तु उल्लाह को शावरस का विरोधी कहना उचित नहीं है क्योंकि कोई भी अवस्था उल्लाहपूर्ण नहीं हो सकती। इच्छा और प्रयत्न के अभाव में व्यक्ति जड़नापाणवत् हो जाएगा और हम यह जानते हैं कि शावरस की स्थिति को प्राप्त व्यक्ति पत्थर के समान जड़ नहीं होना क्योंकि यह भी देखा जाता है कि ज्ञान हृदय वाले साधकों के मन में परोपकार और लोक कल्याण आदि बातों के लिए अपना सर्वस्व दान कर देने का अलौकिक उत्साह रहता है, जब उल्लाह और शावरस में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।

अभिनवगुप्त ने अनेक ठाँवों और उदाहरणों द्वारा यह तथ्य प्रतिष्ठित करने के लिए कहा है कि परोपकारविषयक इच्छा एवं उत्साह ही शावरस के अवरस इतनी ही उन्नत दयावीर या धर्मवीर के नाम से भी अभिहित करते हैं। उन्होंने 'नागानन्द नाटक' में नागजीमूतवाहन का मनाविग्रहण करते हुए अन्त में यह निष्कर्ष निकाला है कि जीमूतवाहन की मनस्थिति में दया रूप उत्साह वृत्ति का प्राधान्य हान पर भी उन्नत शावरस की ही अवस्थिति है। वह परोपकार के लिए अपना आत्मोत्सर्ग करने के लिए प्रस्तुत है, किन्तु उन्का मानस बाधितत्वों की भाँति शावरसपूर्ण मनस्थिति में भिन्न नहीं है। यह बात अवश्य है कि मोक्ष-प्राप्ति की अन्तिम भूमिका में पहुँच जाने पर उल्लाह आदि सभी भावों का अभाव हो जाता है और तब यह शावरस अप्रयाग्य अर्थात् अनभिनेय हो जाता है। इनमें यदि शावरस के विरोधी विचारक यह आशय निकालें कि अनभिनेयता के कारण शावरस का अस्तित्व ही नहीं माना जा सकता तो उचित नहीं है। अभिनवगुप्त का कथन है कि पर्यन्त दया में रति और मोक्ष आदि भावों का भी अभिनय नहीं किया जा सकता। जिन प्रकार समाज शृंगार की चरम परिणति सर्वथा व्यापारगुण्य होती है उसी प्रकार विप्रलम्भ शृंगार तथा करण आदि अन्य रसों की चरम परिणति भी व्यापारगुण्यता में होती है जिनके कारण उनका अभिनय संभव नहीं होता। पर इतना यह अर्थ नहीं कि शृंगार और करण नामक रसों का अस्तित्व ही नहीं होता। जब एक विशेष स्थिति में शृंगार और करण आदि अनभिनेय होत हुए भी अपना अस्तित्व रख सकते हैं तो शावरस को रस रूप में न मानने में कोई हेतु दृष्टिगोचर नहीं होता। सब तो यह है कि जितने प्रकार रति आदि के मस्कारों के कारण शृंगारादि रसों में हृदय की तन्मयता रहती है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञान के बीजमूल मस्कारों में सम्बुद्ध अतःकरण में भी शावरस का तन्मयभाव रहता है।

अभिनवगुप्त ने अपने विवेचन में इस प्रश्न का भी उत्तर देने का प्रयत्न

केया है कि शांतिप्रधान नाटकों में वीर रस के आस्वाद की क्या संगति होती है ? उनका कहना है कि जहाँ शांतिरस का प्रयोग किया जाता है, वहाँ पुरुषार्थयोगी शृंगार और वीर आदि रसों में से कोई एक अन्य रस रहता अवश्य है। जिस प्रकार प्रहसन आदि में हास्यादि की प्रधानता होने पर भी अन्य रसों का भी आस्वादन किया जाता है, उसी प्रकार शांतिरस के साथ शृंगार और वीर आदि में से कोई-न-कोई अन्य रस अवश्य रहता है। अनेक स्थलों पर तो रचना के मत में निष्पन्न होने वाले शृंगार या वीर रस में ही काव्य या नाटक का चरमास्वाद प्रतीत होता है। अभिप्राय यह है कि शांति रस की सिद्धि सभी दृष्टियों से युक्त-संगत है तथा तो भरतमुनि ने शांति रस को शमरूप स्यादिभावात्मक कहकर उमका अस्तित्व स्वीकार किया है। इस विषय में अभिनव गुप्त का निम्नलिखित कथन उल्लेखनीय है जिसके अनुसार सभी रसों का आस्वाद प्रायः शांति के रूप में ही होता है।

“तत्र सर्वरसानां शान्तप्रानण्वास्वादेशो विषयेभ्यो विपरिवृत्त्या, तन्गुह्यता सानात् । केवलं सासत्तान्त्रोपहित इति । अस्य सर्वं प्रकृतित्वमभिधाय पूर्वमभिधावम् ।”

आचार्य अभिनवगुप्त शांतिरस के सबसे प्रबल समर्थक हैं। उन्होंने शांतिरस को शमस्त रसों में प्रधान और 'रसरज' माना है। उनका तो महा तक कहना है कि शांति रस से ही शमस्त रसों की उत्पत्ति होती है और उसी में सब रस विहीन हो जाते हैं। उन्होंने भरतमुनिवृत्त नाट्यशास्त्र की प्राचीन प्रतियों के आधार पर इस तथ्य का प्रतिपादन किया है कि शांति रस ही शमस्त रसों की प्रकृति है। उनके मतानुसार शांतिरस का स्वाभिचाय पृथक् रूप से इस कारण से विवेचित नहीं किया गया है कि सब रसों में रहने वाले सामान्य भाव की लोक में बार-बार पृथक्-पृथक् गणना नहीं की जाती। वस्तुतः विचारक तत्त्ववेत्ता तो सामान्य को भी पृथक् रूप से समझ लेते हैं, इसलिए विवेचक के अभिप्राय से सामाजिकगत आस्वादरूप प्रतीति के विषय रूप में शांतिरस का स्वाभिभाव अलग होता ही है।

अभिनवगुप्त ने अपनी निम्नी युक्तियों तथा शास्त्र-वचनों के आधार पर नवम रस के रूप में शांतिरस की स्थापना की है। इस रस की प्रतिष्ठा इतिहास पुराण और अभिधानकोश आदि ग्रन्थों में भी वर्तमान है। अभिनवगुप्त के मुन श्री उत्पलपादाचार्य ने भी अपने 'प्रत्यभिज्ञादर्शन' में नवम रस का सिद्धांत निरूपित करते हुए लिखा है कि आठों देवताओं के शृंगारदि प्रदर्शन से भिन्न महादेव के शांति रूप में शांतिरस का अधिष्ठान है। रसनिष्पत्ति के लिए अपेक्षित विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों की शांतिरसगत योजना करते हुए अभिनवगुप्त ने लिखा है कि वैराग्य और संसारभीरता आदि शांतिरस के विभाव हैं जिनके



उपनिब्रधन में शांतिरस का ज्ञान होना है । मोक्षशास्त्र अथवा उपनिषद् आदि का विचार उसने अनुभाव है तो निर्वेद, स्मृति तथा धृति आदि उसने व्यभिचारिभाव । स्मृति, धृति और उत्साह आदि से युक्त ईश्वरप्रणिधानविषयक भक्ति तथा श्रद्धा शांतिरस के अग्ररूप है, अतः उनको (भक्तिरस आदि को) पृथक् रस के रूप में गणना नहीं की गई है । अभिनव-शुप्त के मतानुसार भक्तिरस का अन्तर्भाव शांतिरस ही हो जाता है । इस विषय में निम्नलिखित सप्रह्वारिवाओ को उद्धृत करना आवश्यक प्रतीत होता है जिनमें प्रथम शांतिरस का स्वरूप तथा उसे अन्य रसों की मूल प्रकृति सिद्ध किया गया है —

मोक्षाद्यात्मनिमित्तस्तत्त्वज्ञानार्थहेतुसंयुक्तः ।

निःश्रेयसघर्षयुक्तः शान्तिरसो नाम विज्ञेयः ॥ १ ॥

स्व स्व निमित्तमासाद्य शान्त्याद् भावः प्रवर्तते ।

पुननिमित्तापाये तु शान्त एव प्रतीयते ॥ २ ॥

अर्थात् मोक्ष रूप अध्यात्म की प्राप्ति का कारण अथवा मोक्ष-प्राप्ति के उद्देश्य में प्रदूत तत्त्वज्ञान रूप हेतु से युक्त और निःश्रेयस रूप फल से समन्वित शांतिरस समझना चाहिये ।

अपने-अपने अनुस्यूत कारण की प्राप्ति परके शांत रस से ही रत्यादि भाव उत्पन्न होते हैं और उन निमित्त से समाप्त हो जाने पर फिर शांत में ही रत्यादि भाव लीन हो जाते हैं ।

## प्रबंध-काव्यों की रसाभिव्यंजकता

### प्रतिपाद्य विषय की परितीमा

कथानुबन्ध की दृष्टि से प्रबन्ध काव्य काव्य-भेदों का प्रथम प्रकार है जिसके विद्याल परिवेश में जीवन की अभिव्यक्ति के व्यापक अवसर विद्यमान रहते हैं। उमकी बंधगत सफलता और रसगत सिद्धि का विवेचन भारतीय काव्यशास्त्र का एक प्रमुख विषय रहा है। यो तो भारततर देशों में भी प्रबन्ध-काव्य की रचना का वैशिष्ट्यपूर्ण विधान है तथा वहाँ के काव्याचार्यों ने भी अपने-अपने संस्कृतिमूलक आधारों और साहित्यिक मानकों के निकष पर युग-जीवन की भूमिका में उसका विवेचन प्रस्तुत किया है, किन्तु तद्बद् विषयक धारणा का विमर्श करना हमारे प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। निबन्ध के परितीमित क्षेत्र में हम प्रबन्ध-काव्य की रसाभिव्यंजकता का उतना ही अंश स्पष्ट करना चाहते हैं जो उसके अंगो रस के रूप से सम्बद्ध है तथा जिसके काव्य-बन्ध में रसोचित्य की व्यंजना विविध प्रणालियों में प्रदर्शित होती है। इस विषय में आचार्य आनन्दवर्धन के विचार विशेषतः पठनीय हैं जिन्होंने औचित्य को 'रसोपनिषद्' की मूठभूमि के विवेचित करते हुए प्रबन्धगत रस के अंगगिरूपों तथा उसके अभिव्यंजको-हेतुओं का विश्लेषण अत्यन्त सारगर्भित शब्दावली में किया है। यो तो उनका विवेचन भारतीय काव्य और शास्त्र की मर्यादा के विशेष अनुकूल है, किन्तु उसके द्वारा ऐसे अनेक तथ्यों तथा तत्त्वों का भी अन्वेषण किया जा सकता है जो विरुद्ध साहित्य-समीक्षा की दृष्टि से भारततर काव्य-साहित्यों के विमर्श का भी आधार बन सकता है।

### अंगो रस की विवेचना का महत्व

प्रबन्ध-काव्य की विस्तार सीमा में अंगो रस का विवेचन करना सकारणः अनिवार्य एवम् परम आवश्यक है क्योंकि उसके बिना इस तथ्य का स्पष्टीकरण नहीं किया जा सकता कि किसी भी समासोच्च प्रबन्ध का प्रमुख आस्वाद्य क्या है और उससे हमारी चित्तवृत्ति को तथाकथित 'विज्ञान' 'द्रुति' अथवा 'विक्षेप' आदि से सम्बद्ध कौनसी अवस्था प्राप्त होती है? आचार्य भरतमुनि ने यद्यपि अंगोरस के विषय को अधिक वैशद्यपूर्वक विवेचित नहीं किया था, तथापि

उन्हे म्यायी रस के रूप में उतारी परिवर्तना सुमान्य थी जिसका सबैत उनके इस कथन में मिलता है कि महाकाव्य में वर्णित अनेक रसों में से जो रस गृह्य अर्थात् अधिव या प्रधान रूप से विद्यमान रहता है, वह उस काव्य का स्थायी (अंगी) रस तथा शेष रस उतारे सचाशे (अंगभूत) रस होते हैं।<sup>1</sup> आचार्य आनन्दवर्धन ने तो प्रबन्ध-काव्य की सफलता भी इस बात में मानी थी कि उसमें अनेक रसों की दिवधता का अवकाश रहने पर भी इस बात का विचार मुख्य रूप से किया जाता चाहिए कि जगत् रचयिता अपने कथावन्ध के अनुरूप किसी एक रस को अंगी रस के रूप में निष्पन्न करने में समर्थ हुआ है अथवा नहीं ?

### अंगी रस की कल्पना का आधार

प्रबन्ध-काव्यों के परिवेश में अंगी रस की परिवर्तना के मूल में अनेक तर्कगत आधार विद्यमान हैं। जब प्रबन्ध काव्य की व्यापक भाव-भूमि में बहुविध रसों के संचरण के लिए अवकाश बना रहता है तो यह भी निश्चित है कि उन्मा कथाना जिस रस की ओर पुनः पुनः अनुगृहीत हो तथा काव्य के कालक्रम में जिसी व्याप्ति अन्य रसों की अपेक्षा वही अधिव हो, वही रस तत्काल प्रबन्ध काव्य का अंगी रस होता है। वस्तुतः किसी प्रबन्ध काव्य के रस विधान में अंगी रस की स्थिति वैसी ही है जैसी किसी स्थायिभाव की स्थिति रस निष्पत्ति के अन्यान्य अवसरों के समक्ष रहती है। जिस प्रकार विभावानुभावा और सचारिभावा के सम्पर्क उद्भूत से स्थायिभाव को रस रूप में निष्पन्न होना या मन्त्र प्राप्त होता है, उस प्रकार किसी प्रबन्ध काव्य में व्याप्त विभिन्न अंगभूत रस उतारे अंगी अथवा प्रधान रस को संपोषण प्रदान करते हैं। कही की आवश्यकता नहीं कि अंगी रस का मूल सम्बन्ध काव्य के अंगी पात्र से होना है जिसकी मुख्य वृत्ति की काव्य के कथानक में परिवृत्त करता कवि का मूल प्रयोजन होना चाहिये। अंगी रस में प्रबन्ध काव्य के नायक की कथा का भावमन्त्र तथा उतारी जीवन-साधना का सत्त्व समाहित होता है, यह एक गुनिश्चित धारणा है।

### अंगी रस की उपयोगिता नाट्य-काव्यों में भी माय है

श्रेष्ठ काव्य के अन्तर्गत परिगणित होने वाले प्रबन्ध काव्यों की भांति दुःख काव्यों में भी अंगी रस के महत्त्व की ओर आचार्यों का ध्यान सदैव आकृष्ट रहा है। नाट्यदर्शनकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र का मत है कि नाट्य में नायक के

1. बहूना समवेतानां रूप यस्य भवेद् बहु ।

स मंतव्यो रसः स्थायी शेषाः सचारिणो मताः । नाट्यशास्त्र, 7120

औचित्य के अनुसार किसी न किसी प्रकार के एक रस का प्राधान्य अवश्य होना चाहिए जिसे अन्य रसों से प्रभावितर संपोषण मिलता रहे तथा जिसमें नायक की चित्तवृत्ति को फलानुमुख करने की क्षमता विद्यमान हो। नाट्यदर्शन के विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष सहज भाव से निकाला जा सकता है कि अंगी रस का प्रत्यक्ष सम्बन्ध नायक के घटना-आगारों तथा क्रिया-रत्नारों के साथ है जिनमें रागात्मिका वृत्ति का प्राधान्य होने के कारण शृंगार रस की निष्पन्नता के लिए अधिक अवसर हो सकते हैं। शृंगार के पश्चात् वीर तथा करुण रसों को भी अंगी रस के रूप में नाट्यान्तर्गत चित्रित करने की दिशा में प्रयत्न किये गये हैं। इस विषय में कोई पटोर नियम तो नहीं बनाया जा सकता कि नाट्य काव्यों का प्रधान रस क्या होना चाहिए पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि उसका मुख्य सम्बन्ध नाटक के प्रधान पात्र से होता है, अतः उस पात्र की मुख्य मनोवृत्ति जिस दिशा की ओर विशेष रूप से प्रभावित हो अथवा जिससे जीवनांग के जिस रूप को लेकर नाटक की रचना की गई हो, उसे प्राधान्य प्रदान करते हुए तदनुकूल औचित्य के अनुसार ही उसकी रस-निष्पन्नता की जानी चाहिए। वस्तुतः मुख्य पात्र ही नाटक अथवा प्रबन्ध काव्य के फल-भोगता होते हैं अतः अंगी रस की परिवहनशक्ति उन्हें फल-पर्यन्त पहुँचाने तथा उन्हें कलागम का आस्वाद प्रदान कराने तक अवश्य होनी चाहिए।

विभिन्न देशों के आचार्यों ने प्रबन्ध तथा नाट्य काव्यों का विवेचन करते हुए अंगी रस को उपयोहिता स्वीकार की है। पाश्चात्य समीक्षकों ने यदि अंगी रस के रूप में काव्यास्वाद की अंतिम परिणति व्याख्यात की है तो भारतीय आचार्यों ने प्रबन्धवृत्ति का अन्तिम ध्येय उसके मूल रस की निष्पन्नता में माना है। साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ को अंगी रस की परिभाषा का सम्बन्ध ज्ञान या, जिसे लक्षित कर उन्होंने स्पष्ट शब्दों में इन बातों का उल्लेख किया है कि 'महाभारत' में ज्ञान, 'शामायण' में कथन और मानवीमाधव तथा 'रत्नावली' में शृंगार रस का उद्देक अंगीरस के रूप में हुआ है। वस्तुतः अंगी रस की विवेचना के बिना प्रबन्ध-काव्य के आस्वाद का मुख्य अंग अधूरा ही रह जाता है, अतः उसका अन्वेषण करने की दिशा में प्रयत्न करते हुए उसका प्रकाशन अवश्यमेव किया जाना चाहिए।

**रसों के अंगीविभाव का विमर्श :**

काव्यास्वाद के विमर्शकों में एक वर्ग उन तत्त्वद्रष्टाओं का भी है जिन्हें रसों का अंगीविभाव स्वीकार नहीं है। उनका कथन है कि जब काव्य-रस का आस्वाद स्वतः सम्पूर्ण और स्वबलकाररूप है तो उसकी आत्मविश्रुति की अखंड-प्रतीति में अंगीविभाव का सम्बन्ध स्वीकार करना अनेक दृष्टियों से अनुचित है। वस्तुतः

वाच्य-रस स्वयमन्वार में ही विघ्नित होता है, अतः उसने उदाहर्य-उपहारकभाव तथा गौणगौणभाव की न तो कोई आवश्यकता ही रहती है और न उपसृष्टिता ही। उन आचार्यों ने रसों के अगाधिभाव का छण्डा विरोधी रसों की अगता की अन्ववहार्य सिद्ध करते हुए भी बिचा है। उनका मत है कि वीर और शृंगार अपवा शृंगार और हास्य आदि विरोधी रस-शुद्धों का उत्कर्ष ममान रूप से स्वीकार न करने वाले महानवस्थानभावी विरोध में मले ही रसों के अगाधिभाव के तीव्र छण्डन के तर्क विद्यमान न हों किन्तु वाच्य-वाचक-भाव कपवा वाच्य-धानकभाव में पाये जाने वाले विरोध में तो रसों के अगाधिभाव की कोई स्थान प्रदान ही नहीं बिचा जा सकता। इस मान्यता की अधिष्ठ स्पष्ट करने के प्रयोजन में इन आचार्यों ने निश्चा है कि सन्दर्भ में रसों के अगाधिभाव की परिवर्तना व्यर्थ भी है किन्तु यदि किनी एकपक्षीय विचारक के मन में उत्तरी प्रतिष्ठा के प्रति विशेष आसह ही हो तो वाच्यधानकभाव विरोधी रसों की योजना में तो उनका अन्वित्व ही ही नहीं सकता। वाच्यधानकभाव विरोधी रसों में 'शृंगार और वीरभाव' 'वीर और भयानक', 'शान और रीढ़' तथा 'शृंगार और ज्ञान' आदि रस-शुद्धों की गणना होती है जिनके अतर्गत भाव का निरूपण रस-दोषों की श्रेणी में परिगणित बिचा जाता है। भारतीय साहित्य की परम्परागत मान्यताओं में कुछ विशेष परिस्थितियों को छोड़ कर शृंगार और वीरभाव में सर्वत्र विरोध भाव देना है जबकि पारसी आदि भारततर साहित्यों में विदोग शृंगार के वर्णन के माय-माय खून, मवाद आदि के वीरभावमय चित्रण भी हुए हैं। आज की परिवर्तित परिस्थिति में रस-विरोध की इन परम्परागत मान्यताओं के प्रति भवे ही किनी के मन में कोई आस्था न हो, किन्तु मनुष्य की मूल मनीषित्वों के अंतराल में उनका जो महत्त्व सम्बन्ध है, उसे सर्वथा निम्नार कह कर युग के तयारहित वाचाचक्र में विमृष्टित करने का उपक्रम भी ग्लाध्य नहीं है।

### आचार्यों के अभिमत और निर्णय -

रसों का अगाधिभाव भामह, दण्डी और रङ्ग आदि प्राचीन आचार्यों को उम रूप में मान्य न था, जिन रूप में आचार्यों ज्ञानदवर्धन, अभिनवगुप्त और रामचन्द्र-गुणचन्द्र द्वारा उनका मन्वव बिचा गया था। इनका एक कारण यह भी था कि प्राचीन आचार्यों का रस-विमर्ग न तो विशेष सम्भीर व विरह का और न वे अपनी मुख्य मान्यताओं के सम्मुख उसे अधिष्ठ विचारणीय ही समझते थे। यों तो भामह, दण्डी और रङ्ग ने क्रमशः 'रसैश्च सर्वतः पृथक्', 'रसभाव-निरंतरम्' और 'मर्व रसा किन्तु वाच्यस्थानानि सर्वाणि' द्वारा रसों का भी गुण-मान बिचा है, किन्तु वह उन्नेयभाव है। वस्तुतः इन आचार्यों की दृष्टि

भरतमुनि द्वारा प्रतिपादित रसाद्यो रस और संबन्धी रस, की विवेचना की ओर नहीं गई थी, अतः वे उनकी महत्ता का निरूपण नहीं कर सके। आचार्य आनन्दवर्धन भरतमुनि के मूल संन्य और भाग्य आदि की सीमाओं से परिचित थे, अतः उन्होंने उनकी सम्भावना को ही परिभाषित कर अपना दृष्टिकोण प्रतिष्ठित किया। वे इस तथ्य को हीकार करते थे कि प्रत्येक रस अपने प्रथम में ही पूर्ण परिपुष्ट होकर प्रत्यक्षिणी प्राप्त करता है, किन्तु इनका यह अभिप्राय नहीं कि उनका अन्त रसों के साथ कोई सम्बन्ध अपना लागू नहीं होता। कस्तुरि प्रवन्ध कल्पना के विनाल आभोग में अंगी रस प्रदान होता है और अन्य उनके गौण अर्थ, मह्योगी बन कर आते हैं किन्ता कारण पटनाचक की विविध परिस्थितियाँ हैं। व्यावहारिक दृष्टि से भी रसों के अगाभिभाव की सत्ता स्वोक्त्यै प्रतीत होती है क्योंकि अनेक बार ऐसा देखा जाता है कि रसों के अगाभिभाव की मोदना से उन्हें परस्पर मल प्राप्त होता है और इनके विरोध को लेकर जो धारें नहीं जाती हैं वे उपक्रमित होकर उपकार्य-उपकारक भाव में ही परिणत हो जाती हैं। आचार्यों ने रस-विरोध को लेकर जो प्रतिपत्ति प्रस्तुत की हैं उनका यह अभिप्राय नहीं है कि वे रसों के अगाभिभाव में आस्था नहीं रखते थे। उनका प्रयोजन तो वेदस इत्यादि हो है कि अनेक बार रसों के विरोध-प्रदर्शन के जो अर्थोक्ति अनुकूल हो जाता है, उसके विरोध की दिशा में मन्त्र रहता चाहिए। आनन्दवर्धन ने तो रसों के अगाभिभाव को उपकार्य-उपकारक-सम्बन्ध से विवेचित कर उनकी अनिवार्य स्थिति निम्नलिखित की है जिसका समर्थन लोचनकार अश्विनवसुत ने भागुरिमुनि का उल्लेख करते हुए विशेष रूप से किया है। प्रवन्ध काव्यों की प्रतिका के काल में तो रसों का अगाभिभाव प्रवल शब्दों में प्रतिपादित हुआ है जिसका कारण यह है कि उसके विना जीवन के वैराग्य एवं वैविध्य का विस्तार प्रवन्ध काव्य की विनाल सीमा में अनुरक्ति दिया ही नहीं जा सकता। परन्तु आचार्यों ने प्रवन्ध काव्य के अगीरस की निम्न रूप में संस्तुत किया या उसका अभाव निम्नलिखित शब्दों में मिल सकेगा :-

शृंगार वीरशान्तानेको अंगी रस इत्यते ।<sup>1</sup>  
 प्रतिदेश्यि प्रबंधाना नातरस निबंधने ।  
 एको रसो अंगी कस्तव्य .....।<sup>2</sup>  
 एकाधिरसमन्वदरसदस्तुतात् रसोभिभि ।  
 अनेधिरसलकार कर्णापरसलदसम् ॥<sup>3</sup>

1. विष्णुनाथ : साहित्य दर्पण 6/317

2. आनन्दवर्धन : ध्वन्यालोक, 3/21

3. नाट्यदर्पण 1 : 12 : 15

## मंथी रस की उपयोगिता

प्रबन्ध काव्यों की वर्णना और नाट्य काव्यों की अभिनेयता की दृष्टि में रखते हुए असी रस की उपयोगिता का जो विश्लेषण किया गया, उनमें बड़े प्रकार के विचार-मूल उपलब्ध होते हैं। उनका निष्कर्ष यह है कि जब प्रबन्ध काव्य का सन्तर्पणनिभूत प्रयोजन 'ग्यास्वाह' कराना ही है तो वह अपनी बड़ा अनिर्द्वन्द्वनीयता में संस्थित होते हुए भी किसी-न किसी भाव-विशेष को मुख्य निष्पत्ति का प्रयोजक बन कर अवश्यमेव उपस्थित होना चाहिए। आधुनिक मनोविश्लेषण की प्रायोगिक विधियों के आधार पर भी यह सिद्ध किया जा चुका है कि व्यक्ति की चेतना में भावों के परिस्थितिजन्य तारतम्य का क्या महत्त्व है तथा किसी विशेष प्रकार की मनोदशा के प्रासुध्य में इतर वित्तवृत्तियों का समजन किस प्रकार होता बनता है। इस विषय की व्यापकता के उदाहरणों में न उल्लेख कर प्रस्तुत प्रसंग में वेदल इतना संकेत करना ही पर्याप्त है कि रसों के आगमिभाव का रहस्य उद्घाटित किये बिना किसी भी प्रबन्ध काव्य की रसाभिव्यक्तता का अन्वेषण नहीं किया जा सकता, क्योंकि रसों का अंगी रूप विज्ञान की प्रबन्ध काव्य में निष्पन्न भाव वृत्ति का प्रमुख आधार अथवा सम्बल बन कर हो अभिव्यक्त होता है।

## प्रबन्ध-काव्यों की रसाभिव्यक्तता के औचित्य-हेतु

प्रबन्ध-काव्यों में वर्णित अंगी रस की विवेचना से सम्बन्धित एक महत्त्वपूर्ण विषय उनकी रसानिष्पन्नता के हेतु तत्वों का विश्लेषण है। भारतीय आचार्यों ने रसमुख-दृष्टि से प्रबन्ध-काव्य को 'अभिधामूला असलक्ष्यमध्वनि का एक व्यञ्जक' मान कर उसकी रसाभिव्यक्तता का विमर्श विविध पक्षों के आधार पर किया है। उनके विश्लेषण के मुख्य आधार रामायण और महाभारत आदि काव्य-ग्रन्थ हैं जिन्हें भारतीय चेतना के आशोक-स्तरम कहना मुक्तिदायक प्रतीत होगा है। आचार्य आनन्दवर्धन ने उक्त काव्यग्रन्थों की रस-योजना को ध्यान में रखते हुए जिस रूप में उसकी व्यञ्जना निरदिष्ट की है, उसमें लगे अनेक शाल्य विषयों का बोध होता है जो किसी रसपरक काव्य के औचित्य तथा उसकी निधि के लिए अनिवार्य तत्त्व प्रतीत होते हैं। आनन्दवर्धन के मतानुसार रसाभिव्यक्तता के औचित्य हेतुओं का प्रकाशन निम्नलिखित रूपों में समभव है -

1. विमान, अनुभाव और सचारिभाव के औचित्य को चारणा से ऐतिहासिक अथवा उत्प्रेक्षित (कल्पित) कथा प्रतीक का निर्माण।
2. ऐतिहासिक क्रम से प्राप्त होने पर भी रस के प्रतिबुद्ध कथाओं को छोड़ कर, बीच में अर्थात् रस के अनुबुद्ध नवीन कल्पना करते हुए कथा का संस्करण।
3. मुख्य रसाभिव्यक्ति की दृष्टि में सधि और सध्वनों का सपटन।

4. प्रसंगानुसृत रसों के उद्दीपन और प्रथम की योजना तथा विधात होते हुए रस का अनुसंधान ।

5. अलंकारों के यथेच्छ प्रयोग की पूर्ण शक्ति होने पर भी रस के अनुरूप ही परिमित मात्रा में अलंकारों की योजना ।

**विभावः का औचित्य :**

उपर्युक्त पाँचों प्रकार बन्धन रस के अभिव्यक्त हेतु हैं । इन हेतुओं के प्रथम रूप में दृग् वान का विचार किया जाता है कि विभाव, अनुभाव और भाव (स्वाभिभाव और संचारिभाव) के औचित्य से प्रबन्धकाव्य के सुन्दर कथा-शरीर का निर्माण हो सकता है या नहीं । हमारे व्यावहारिक जीवन के अनुभवों से भी प्रकट है कि जिस काव्य में उपर्युक्त बातों का समुचित संयोजन होता है, वही काव्य रस और भाव की दृष्टि से उत्तम कौटि का बन सकता है । विभाव के औचित्य का विवेचन भरतमुनि से लेकर अद्यावधि अनेक आचार्यों ने किया है । स्वाभिभाव का औचित्य प्रकृति के औचित्य से सम्बन्धित है । उनमें इस बात का ध्यान रखा जाता है कि आचार्यों ने उत्तम मध्यम, अधम तथा दिव्य, अदिव्य और दिव्यादिव्य के भेद से प्रकृति के जो रूप निरूपित किये हैं, उनका अभिचित्रण ऐसी विधि से किया जाय जिससे स्वाभिभाव का विमुक्त रीत्या औचित्य-निर्वाह हो सके । काव्यकार पर इस बात का बहुत बड़ा दायित्व है कि वह दिव्य तथा मानवीय प्रकृति के विभिन्न स्तरों से सुपरिचित होकर उन्हें अपनी कथा के अनुरूप व्यंजना प्रदान करे जिससे प्रबन्धगत रस की स्फुरण में किसी भी प्रकार की अस्वाभाविकता अथवा अनुचित भावना वाद्यक न बन सके । भारतीय काव्य-शास्त्र में नायक-नायिकाओं के जो गुण वर्णित किये गये हैं, वे मनोवैज्ञानिक आधारों से समुचित हैं, अतः काव्यवर्णना में उनका परिधान किया जाना भी अनुचित नहीं कहा जा सकता । हाँ, इस बात भी अवश्यमेव आवश्यकता है कि कभी-कभी कथानायक नरेशों के प्रभावातिशय का केवल दिव्य चरित्रों के रूप में जो वर्णन किया जाता है, वह मूलतः मानवीय प्रकृति पर ही आधारित होना चाहिए अन्यथा उत्तरी रस-व्यंजकता में एक विशिष्ट प्रकार का अनौचित्य भी आ सकता है ।

**कथानायकों का संघटनौचित्य**

भारतीय परम्परा के प्रबन्ध काव्यों में कथा-नायकों का संघटन जिन दिव्या-दिव्य रूप में किया गया है उनका रसानुभूति की दृष्टि से विशेष महत्त्व है । यहाँ की सांस्कृतिक मान्यताएँ मूलतः आध्यात्मिक और आदर्शपरक रहीं हैं अतः नायकों के चरित्र में उक्त स्वरूप का संयोजन विमुक्त मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से भी अप्राप्त नहीं कहा जा सकता । भरतमुनि के 'नाट्यशास्त्र' में तो प्रथमतः वस्तु-



दिग्गज और प्रख्यात उदात्त नायकत्व की अनिवार्य महत्व प्रदान किया गया है। ऐसा करने से नायक के औचित्यानुचित्य के दिग्गज में किसी भी प्रकार का मति-प्रमन नहीं हो सकता। कल्पित कथा के आधार पर नाटक या काव्य आदि का निर्माण करने से अनेक प्रकार नायक के अप्रसिद्ध और अनुचित स्वभावों के वर्णन से प्रबन्ध काव्य की रमानकता भय हो जाती है। भारतीय आचार्यों ने नायक-चित्रण में सर्वांगी की दृष्टि से उनकी रचित व्यञ्जना के भी रूप और स्तर निर्णयित किये हैं। उन्होंने इस बात का निषेध तो नहीं किया है कि दिग्गज-चरित्र नायकों की रत्नादि का वर्णन ही न किया जाय, किन्तु यह मान्यता उच्चम्य व्यक्त की है उनका चित्रण करते हुए उनकी नैसर्गिक शालीनता और प्रकृतिकृत दिव्यता का ध्यान अवश्यमेव रखना चाहिए। ऐसा करने से उनके चरित्र में भी निहार आता है तथा सहृदयजनो की रस चर्चणा में भी बाधा नहीं पहुँचनी। चरित्रों की दिव्यादिव्य प्रकृति के अतः प्रदेश में प्रदृष्ट होने की क्षमता न होने के कारण कभी-कभी लघुप्रतिष्ठ कवियों के रमणीय कथाद्वय भी विमृष्टलित हो जाते हैं। विद्वानों ने मानवीय स्वभाव के अनुरूप शृंगार-दिग्गज प्रकृति का जो औचित्य विवेचित किया है उसका परिपालन करना अनिवार्य ना है क्योंकि उनसे भिन्न जो कोई भी अन्य दिव्य औचित्य है, वह रमान्मिष्यकित ने अनुनायक नहीं हो सकता तथा बाध्यात्वादिपिनाओं के मानस में दिव्य रति आदि विपश्यक सम्भार न होने से उन्हें रमानुभूति नहीं हो सकती। अपने कथन की व्यावहारिक बनाने की दृष्टि से हम यह मन्ते हैं कि जिन प्रकार राजा आदि उच्च नायकों में शृंगार का उपनिबन्ध साम्य शृंगार में विहीन होकर ही सुयोगित होता है, उसी प्रकार देवचरित्रों के अधिचित्रण में भी जो उनके प्रतिबन्ध आशान्वित होने वाली प्रकृति का यथामभव निषेध करना ही वाञ्छनीय है। बहने के लिए हम कवियों की निरंकुशता का धाहे विवना ही नमर्षन करें, किन्तु रत्नादि भावनाओं की प्रसंगानुक्त अधिव्यक्ति करना अत्यन्त प्रतिभानायक कार्य है। शृंगार के सुभोग-पक्ष का चित्रण करते समय तो कवि की मनस्थिति पर सामाजिक सर्वांगी का एक ऐसा हल्का चीनाशुभ रहना परम वाञ्छनीय है जो रमोद्देव बनाने में भी अवगुणन न बन जाय तथा जिनके द्वारा मुग्धादि का व्यञ्जन भी प्रकृत्युचित विधि में सम्पन्न हो सके। ऐसे स्थानों पर ही काव्यकार के भाव-मनुष्य की परीक्षा होती है अथवा अश्लील व और साम्य-व दोषों का उत्कर्ष उनकी काव्य-कृति में यत्किंचित् बनक-बालिमा तथा ही नवता है, भले ही हम किसी महाकवि के प्रति श्रद्धाभिभूत बनकर उनका दोषान्वेषण न करें।

### अनुभाषादि का औचित्यवन्ध

यों तो परलभुनि आदि आचार्यों ने अनुभाषा में औचित्य विपश्यक ऐसे अनेक संकेत किये हैं जिनसे प्रबन्धमन रमान्मिष्यकता का बन्ध निवृत्त है किन्तु उनके

अतिरिक्त भी ऐसी अनेक विधियाँ हैं जिनका परिपालन करने से कथाबन्ध में परिवर्तन आता है। कल्पानिपुण कवियों के मानस में इस विषय की स्वतः स्फुरण होती है कि वे अपनी कृति को सर्वांगीण साफ़ता प्रदान कर सकें और अपनी प्रतिभा के अतिरिक्त अभ्यास, श्रुति तथा साधुभाव-निवेदन द्वारा अपनी रचना को अधिवाधिक औचित्यपूर्ण बनाने में समर्थ हों। अनुभावों के औचित्य-पानन से कथावस्तु का परिष्कार होता है। यदि किसी कवि ने ऐतिहासिक अथवा पौराणिक घटना को अपने प्रबन्ध काव्य का आधार बनाया है तो उसे इस बात का भी ध्यान रखना चाहिए कि वह इतिहास-प्रसिद्ध कथाओं में से केवल उन्हीं अंशों को ग्रहण करे जिनमें विभावादि का औचित्य हो तथा जो अभिजात अभिव्यक्ति का आह्लादन करने में समर्थ हो सकें। केवल घटना-वर्णन अथवा साधारण कवि का अनुरंजन ही कथा-बन्धन का मुद्राह्व आधार नहीं बढ़ा जा सकता। कल्पित कथावस्तु को ग्लामिर्व्यंजकता प्रदान करने के लिए तो कवि को और भी अधिक सावधान रहने की आवश्यकता है अन्यथा उसमें उसका म्युत्पत्ति-प्रदशन ही होता है। इस विषय में निम्नलिखित श्लोक उद्धृत करने योग्य हैं जिनमें कवियों को इस बात का परामर्श दिया गया है कि वे कल्पित कथावस्तु का निर्माण ऐसी मुचलता से करें जिससे विभावादि का औचित्य और रस-प्रतीति का वातावरण बन सके। अस्तुतः कवियों की स्वेच्छाचारिता की भी एक रमणीय और प्रसादपूर्ण मर्यादा होनी चाहिए, जिनका आभास इन श्लोकों से मिल सकेगा—

‘कथाशरीरमुत्पाद्य’ वस्तु कार्य तथा तर्वा

कथा रसमयं सर्वमेव तरप्रतिभासते ।

एतन्नि सिद्धरसप्रख्या ये च रामायणादयः ।

कथाप्रदाय न तैर्योग्या स्वेच्छा रसविरोधिनी ॥

अर्थात् कल्पित कथावस्तु का निर्माण इस विधि में करना चाहिए कि वह सम्पूर्णतया रसमय ही प्रतीत हो। सिद्ध रसों के गमान (एवः मास्वाद्यमान योग्य न कि भावनीय या परिकल्पनीय) कथाओं के आश्रय जो रामायण आदि इतिहास हैं, उनके साथ रसविरोधिनी स्वेच्छा का प्रयोग नहीं करना चाहिए।

**कथा का रसानुकूल संस्करण और औचित्य निर्वाह**

प्रबन्ध काव्य को रसव्यंजकता के लिए कथा का रसानुकूल संस्करण भी अभिवाञ्छनीय है। प्रायः देखा जाता है कि प्रबन्ध की कथावस्तु ऐतिहासिक परम्परा से अनुबद्ध होने पर भी अनेक स्थलों पर ऐसी भी हो सकती है जिनमें रस-विरोधी सत्व समाविष्ट हो जाएँ। यँसी परिस्थिति में रससिद्ध कवियों को इस बात का अधिकार होता है कि वे रस-विरोधक कथाओं का परिवर्तन कर

ऐसी कथा का निर्माण करें जो अभीष्ट रस की समिद्धि में महाप्रक हो। संसार के समस्त महाकवियों ने इस प्रकार की अभीष्ट योजना करते हुए अपनी कृतियों को अमरत्व प्रदान किया है। वस्तुतः निपुण कवि जितना अधिक रम-परतन्त्र होता है, उतना वस्तुपरतन्त्र नहीं। रस की समिद्धि ही उसका चरम लक्ष्य है, अतः ऐतिहासिक घटनाओं में किसी भी प्रकार की रमविरोधिनी सभावना देख-कर उन्हें प्रयोजनीय स्वतन्त्र रूपविधान प्रदान कर सकता है। इसी बात को ध्यान में रखकर आचार्यों ने कहा कि इतिवृत्तमात्र का निर्वाह ही कवि का प्रयोजन नहीं होता क्योंकि उसकी मिद्धि के लिए तो इतिहास-ग्रन्थ ही पर्याप्त हैं। (नहि कवेरिति वृत्तमात्रनिर्वहणेन किञ्चित् प्रयोजन, इतिहासादय तस्मिन्ने) कथाओं रसानुबल परिवर्तन के अनेक उदाहरण विविध भाष्यों की कथावस्तु का विशेषण करते हुए प्रस्तुत किये जा सकते हैं। महारवि कालिदास ने 'रघुवंग' में अजादि राजाओं का विवाह-वर्णन तथा 'अभिज्ञानशाकुन्तल' में शकुन्तला के प्रत्यागन्तन की कथायोजना में यही बात अपने ध्यान में रखी है। वस्तुतः कालिदास को अमरवृत्ति दुष्यत की उदात्त नायक बनाना अभीष्ट था जिसके लिए उन्होंने अपने नाटक में दुर्वास के शाप तथा अगूठी के छो जाने में शापप्रसूत-विस्मृति की योजना की है। महाकवि भवभूति के 'उत्तररामचरित' नाटक के तृतीय अंक में 'छायामीना' की कल्पना का हेतु ऐश्वर्यरस की सृष्टि करना है जिससे 'अपि प्राया रोदित्यपि दलति वक्षस्य हृदय' की उक्ति सार्थक बन सके। अभिप्राय यह है कि प्रबन्ध भाष्य में रम-व्यञ्जना की निष्पत्ति के लिए रसानुबल वस्तु-परिवर्तन का अधिकार कवि के लिए नितात प्रयोजनाय है।

विवेचन के इसी प्रसंग में इस बात का उल्लेख करना भी आवश्यक है कि भाष्य-रचना करते हुए सम्य कवि भाष्य शास्त्रीय सिद्धान्तों को अपना आदर्श बनाकर अपनी रचना किया में प्रवृत्त नहीं होता जयिषु यह तो अपने सयोद्धेय के कारण अपनी सवेदनाओं को ही शब्दरचना प्रदान करता है। भाष्य कृति का निर्माण होने के पश्चात् उसकी कृति का शास्त्रीय विवेचन भले ही किया जाय, किन्तु रचना-कार में तो कवि का अंतःकरण उसे प्राथमिकता देकर प्ररक्षित (रमविगणित) नहीं होता। हमारा एक प्रमाण यह है कि जिस शास्त्र-मयियों ने शास्त्रोक्त विधि से भाष्याचित्त मयियों और मन्त्रों को प्राधान्य देकर अपनी रचनाएँ की हैं वे नामपरिचयन के रूप में भले ही मफ न रही या मफें, किन्तु उनसे रस-व्यञ्जना का प्रयोजन तो मिट नहीं जाता। बात यह है कि जिस प्रकार अक्षयों का सञ्चित मन्थान ही हमें तब तब स्पन्दित्य की मन्त्रीयता नहीं प्रदान कर सकता जब तक कि उनमें आमवेतना का प्रसङ्ग न हो, उगो प्रकार बिगो भी भाष्य-कृति का निर्माण केवल शास्त्र-मर्यादा का पालन करने की इच्छा में किया जाता है तो उनमें रमाभिष्यञ्जन की क्षमता उद्भूत नहीं हो सकती। हम

तो कवि का काम इतना अधिक गुप्तम और महान् प्रतीत होता है कि उसकी शरम सिद्धि विरल कवियों में ही दृष्टिगोचर होती है। प्रबन्ध काव्य में तो उनकी सर्जन-शक्ति जोर भी अधिक असाधारण और लोकोत्तर होनी चाहिए क्योंकि उनके द्वारा जिम अमीरस भी निष्पत्ति की जाती है, उसकी सफलता के लिए आवश्यक है कि कवि उसमें रसांतर का उद्दीपन देखकर उसे पुनः प्रतिष्ठित करने की चेष्टा करे जिगमें प्रधान रस विच्छिन्न होते-होते बच जाय। सफल कवि अपनी प्रबन्ध-धारणा में इस बात का भी ध्यान रखते हैं कि वे अलंकार प्रयोग की पूर्ण शक्ति रखने हुए भी अपनी रचना में केवल उन्ही अलंकारों की योजना करें जो रसाभिव्यजन के अनुकूल हों। जो कवि अलंकार-निबन्धन में ही मग्न होकर अपना रचना-मोक्ष प्रदर्शित करना चाहते हैं, उनको कृति आत्मकारिक छटा के उत्कर्ष और कला-वैदर्श्य के प्रकर्ष से भले ही अभिनवनीय स्वीकार कर ली जाय, किन्तु रसाभिव्यजन की दृष्टि से तो वह गरिमाभय नहीं समझी जायगी। मस्तुतः काव्य में प्रबन्धव्यञ्जकता का सफल निर्वाह करना उत्कृष्ट कवियों की धर्मता का ही कार्य है और इसीलिए इस विषय में सभी आचार्य सहमत हैं कि रसमें रसवध के औचित्य का परिपालन तो होना ही चाहिए। उसकी सफलता का श्रेय कथा-परोर और अलंकार संयोजन को उतना नहीं है जितना रस-व्यञ्जक और ध्वन्य-विभूजा को। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस तत्व का निर्यन्त केवल औचित्य-योजना से ही संभव है सभी तो आचार्यों ने बार-बार औचित्य-निर्वाह में काव्य की तरस सफलता और अनौचित्य में रसभंग-हेतु निरूपित किये हैं। आचार्य आनन्दवर्धन का तो स्पष्ट मत है :

अनीचित्वाद्देते नान्यद् रसभंगस्य कारणम् ।  
प्रसिद्धौचित्यबंधन्तु रसस्योपनिषत् परा ॥

## संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास

'काव्यशास्त्र' के पर्यायवाची शब्द

भारतीय वाङ्मय में 'काव्यशास्त्र' के लिए 'अलंकारशास्त्र' 'वाच्यालंकार' 'साहित्यविद्या', 'वाच्यलक्षण' और 'त्रियावृत्य' आदि अनेकानेक पर्यायवाची शब्द प्रयुक्त हुए हैं, जिनमें 'अलंकारशास्त्र' शब्द सर्वाधिक प्राचीन और बहुप्रचलित प्रतीत होता है। वाच्यलक्षणा के एक विभेद काल में इस शब्द की व्याप्ति इतनी अधिक थी कि उसमें तथाकथित अलंकारों के अतिरिक्त रस, रीति, गुण और वक्रोक्ति आदि विषयों का भी अन्तर्भाव कर लिया गया था और साहित्यशास्त्रीय ग्रन्थों को 'अलंकारग्रन्थ' तथा उनके निर्माताओं को 'अलंकारिक' कहा जाता था। इसका प्रमाण भामह, उद्भट, वामन और रघुट आदि आचार्यों द्वारा रचित वे वाच्यशास्त्रीय ग्रन्थ हैं जिनमें वाच्य-न्याय, शब्दगुण्डि, रीति विवेचन और रस-निरूपण आदि विषयों की विवेचना होत हुए भी उनके नाम क्रमशः 'वाच्यलंकार' 'वाच्यलंकारसारसंग्रह', 'वाच्यलंकारसूत्रवृत्ति' तथा 'वाच्यलंकार', आदि रखे गये हैं जिनसे अलंकार शब्द की अर्थव्याप्ति सिद्ध होती है। इन आचार्यों के परवर्ती काल में एतद्विषयय ग्रन्थों के नामकरण में कुछ भिन्न दृष्टिकोण ग्रहण किया गया है जिनके पत्रम्बरूप वाच्यगो के निरूपक ग्रन्थों के नाम 'वाच्यमीमांसा', 'काव्यप्रकाश', 'वाच्यदर्शन', और 'वाच्यानुशासन' आदि रखे गये हैं। वाच्यशास्त्रीय ग्रन्थों की परम्परा में काव्य विवेचन के निम्नी विशिष्ट अंग को लेकर जो ग्रन्थ लिखे गये हैं, उनके नाम 'स्वर्ग्यालोक', 'व्यक्तिविवेक', 'हृदयदर्पण' और औचित्य विचार-चर्चा, आदि हैं जिनमें प्रमश ध्वनि, व्यञ्जना रस और औचित्य मन्त्र मिद्धान्तों का विस्तरेषण हुआ है। रघुट के परचातु 'काव्य' के स्थान पर 'साहित्य' शब्द स्वीकृत होने लगा था जिसे ध्यान में रख कर राजशेखर ने 'काव्यशास्त्र' के स्थान पर 'साहित्य विद्या' शब्द का प्रयोग किया और उसे पंचमी विद्या की अभिधा प्रदान की। उन समय पर्यन्त 'साहित्य' शब्द 'काव्य' की ही भाँति प्रचलित हो गया था, जिनके प्रमाण में मधुन कवि, मुकुतभट्ट, प्रतिहारेन्दुराज, क्षेमेन्द्र, कटक और शोच आदि विद्वानों की उक्तिनी

उद्धृत की जा सकती है।<sup>1</sup> रघुक ने काव्यांशों के विवेक 'साहित्य-मीमांसा' नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ तथा 'भ्यतिविवेक' की टीका में 'साहित्य' शब्द को जो व्याख्या की है, वह अधिकांशतः मूक की मान्यता के ही अनुरूप है क्योंकि उसमें 'साहित्य' के लिए 'गुणरसस्वस्वैरु अग्र्युनातिरिक्तम्' का पदावली उद्धृत है। 'काव्य' के स्थान पर 'साहित्य' शब्द की व्यवहृति होने के कारण ही विश्वनाथ ने अपने काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ का नाम 'साहित्यदर्पण' रखा था जिसमें शब्द और रूप नामक द्विविध बाधों के अंगों का सैद्धान्तिक विवेक हुआ है।

'काव्यतत्त्व', 'काव्यरस' और 'त्रियाहृत्य'

यद्यपि 'काव्यशास्त्र' के लिए 'काव्यतत्त्व' शब्द के प्रयोग की परम्परा अत्यंत परिशीलित रही है तथापि उसका उल्लेख करना आवश्यक है। भागह ने अपने 'काव्यालकार' नामक ग्रन्थ में 'अवगम्य स्वाध्याय च काव्यतत्त्व' लिख कर 'काव्यतत्त्व' शब्द को 'काव्यालकार' का पर्याय माना है तो दण्डी ने अपने 'काव्यादर्श' में 'यथा सामर्थ्यमस्माभिः प्रियते काव्यलक्षण' द्वारा एक प्रकार से भागह के पूर्वोक्त कथन का ही समर्थन किया है। जिस प्रकार काव्यालकार के विवेक बाधायों के लिए 'काव्यान्कारिक' शब्द प्रवर्तित रहा है, उसी प्रकार 'काव्यतत्त्व' तथा 'काव्य-तत्त्व' के विवेक के लिए ध्वन्यालोककार धानन्दवर्धन द्वारा 'काव्यलक्षणसारे' 'काव्यलक्षणत्रिधायो' तथा 'काव्यरसविधायो' आदि शब्द प्रयुक्त किये गये हैं।<sup>2</sup> काव्यशास्त्र के लिए 'त्रियाहृत्य' शब्द का प्रयोग भी हुआ है, किन्तु उसका प्रचलन कदापि लोकविशुद्ध नहीं रहा। पाल्पायग ने अपने 'नामसूत्र' नामक ग्रन्थ अन्तर्गत अंश 64 कलाओं की गणना की है उनमें 'त्रियाहृत्य' भी एक है। उनके मतानुसार 'त्रियाहृत्य' का अर्थ है काव्यरस के नियम अर्थात् काव्यालकार का नामसूत्र के टीकाकार यशोधर ने अधिध्यानबोध और छन्दों ज्ञान के माय-माय त्रियाहृत्य को भी काव्यक्रिया की जयभूत कला कह कर काव्य-निर्माण तथा काव्य-परिशीलन-हेतु उसकी उपयोगिता निश्चित की है। यशोधर के अनुसार 'काव्यक्रिया' का अर्थ है काव्य-निर्माण और 'त्रियाहृत्य' का अर्थ है काव्य-रस-विवेक। भागह ने त्रियाहृत्य के स्थान पर 'काव्यत्रियाहृत्य' शब्द का प्रयोग किया है तो दण्डी ने 'त्रियाहृत्य' का, वस्तुतः, 'विधि' और 'वर्ण'

1. विश्वनाथ साहित्यविशारदच गुप्तः कवचित् मयते कवोनाम् ।

(मखक. धीकृष्णचरित)

पदवाक्यप्रमाणेषु तदेतन्मनिकिञ्चित् ।

यो योजयति साहित्ये तस्य वाणी प्रसीदति ॥

(मुकुल मट्टः धर्मिष्ठावृत्तिमाहृका)

धुलाभिनवकुलाध्यात् साहित्य बोध-वारिधेः (होमेन्द्र) लोचिग्यविचारचर्चा)

शब्द समानार्थक हैं, अतः काव्यादर्शों के टीकाकारों ने दोनों के लिए 'त्रिया-विधान' रचनाप्रकार' तथा 'काव्यरचनाविधि' जादि शब्दों का भी प्रयोग किया है। 'त्रियावल्प' शब्द का विशेष स्पष्टीकरण वाल्मीकीय रामायण के उस प्रसंग से होता है जहाँ महर्षि ने रामसभा में लक्ष और युग द्वारा रामायण-गान करने जाने के समय उपस्थित श्रोताओं में पौराणिक शब्दवेत्ता, गाथर्ववेत्ता, बलावान् और छन्द-शास्त्रज्ञों के साथ-साथ 'त्रिव्याज-पविद्' व्यक्तियों का भी उल्लेख किया है।<sup>1</sup> उस प्रसंग से स्पष्ट है कि 'त्रियावल्पविद्' वस्तुतः 'काव्य-समीक्षक' ही होते थे। बालान्तर में काव्य-रचना के लिए 'त्रिया' शब्द के प्रयोग की एक रीति, सी प्रचलित हो गई जिसका उल्लेख वाणिदासकृत 'भातविवान्निमित्त तथा 'विक्रमोर्वशीय' नामक नाटकों में भी मिलता है।<sup>2</sup> संभव है, 'त्रियावल्प' शब्द 'काव्यत्रियावल्प' का ही संक्षिप्त रूप हो।

### संस्कृत काव्यशास्त्र की परम्परा

संस्कृत काव्यशास्त्र की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। गणेशी में समान उसका उद्गम-स्थान अत्यन्त गूढ और प्रारम्भिक प्रवाह अत्यन्त सीमित है किन्तु यान्त्रिक से वह विस्तृत और व्यापक बन कर गयासागर के रूप में परिणत हो गया है। शोधकर्ताओं ने उसका मूल उत्स वैदिक साहित्य में अन्वेषित कर उसके विभाग की विवेचना की है त्रिगुण तत्त्वपरकता के साथ-साथ तत्त्वमीमासा के भी सद्प्रयत्न संचालित हैं। उससे द्वारा भारतीय चित्रणों के उर्वर मरिचिक की प्रौढ़ शक्ति का सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है। उन्होंने काव्यशास्त्र के कनेवर में काव्यात्ममीमासा करते हुए उन समस्त प्रशा के उत्तर देने का प्रयास किया है जो काव्य के स्वरूप और उसके अंगोपांगों में सम्बद्ध है। सहायकियों की अद्ययि में अनुव्याप्त भारतीय मनीषियों की विकासमयी ज्ञान-गरिमा ने ज्योतिर्मय सृष्टिगत जागी चर्चाओं में प्रोद्भासित है। रग, अलंकार, रीति, वक्रोक्ति, छन्द और औचित्य नाम प्रमाणत वाच्य-सिद्धान्तों द्वारा काव्य-पुण्य के विराट् षणु के अंग-प्रयोगों का पर्यवर्षण करते हुए उन आचार्यों ने अपनी सैद्धान्तिक विवेचना प्रस्तुत की है और अपने मतव्य्यों की सपुष्टि के लिए यथा-प्रसंग उदाहरणों का भी समायोजन किया है। उनकी विवेचनाओं में किसी भी

1. वाल्मीकीय रामायण, उत्तरकाण्ड 94/5-7

2. भाससौमिन्यविपुत्रादीनां प्रबन्धानिन्म्य वतमानकके वाणिदासस्य त्रियाया वष मह्यमान । (भातविवान्निमित्त)

प्रणयिषु वा दाक्षिण्यान् अथवा सद्बन्धु यद्भुमानात् ।

ध्रुपुन जना अयधानात् त्रियामिमां वाणिदासस्य ॥ (विक्रमोर्वशीय)

शास्त्रग्रन्थ के लिए अपेक्षित 'विषय' विषय, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष और निष्पत्ति नामक पर्यायों का क्रमिक निर्वाह भी हुआ है जिससे उनके अध्ययन की सन्तुष्टि, व्यवस्थित, तत्पररक, तत्त्वपूर्ण और वैज्ञानिक प्रणाली का बोध होता है। यह उनकी साधना का ही मुक्त है कि काव्य-विशेषता में शास्त्र का एक ऐसा विशिष्ट रूप धारण कर लिया है जिसमें धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र और व्यापार-शास्त्र आदि ग्रन्थों की विधिविधेय प्रणाली की भाँति शास्त्र का भाव न हाँकर काव्य के 'शैली' का भाव है। उसके विवेचक हमारे सम्मुख अभिभावक, मित्र, मन्त्री और अनुचर आदि विविध रूपों में आते हैं जिनकी शास्त्र-वर्षा हमारे लिए शिक्षक के साथ-साथ चिन्ता-अनुरजन का भी विषय रही है। शास्त्रीय अभिरुचि बाने मध्यमांशों को उन ग्रन्थों के आरम्भ से परमानन्द की सी उपलब्धि होती है और उनका चैतन्य उन विद्वान् मनीषियों की प्रतिपत्ति और स्वाधिनिवेशता के सम्मुख श्रद्धाभाव से प्रकृता विलीन हो जाता है। सन्तुष्ट काव्यशास्त्र की उस मुदीर्घ परम्परा का एक महान् इतिहास है जिसका व्यापक विश्लेषण करना हमारा मूल प्रयोजन नहीं है। हमने तो उसके विपुल वाङ्मय से केवल उन्हीं तत्त्वकों का मचयन करने का प्रयास किया है जो संस्कृत काव्य-शास्त्र के वैचारिक विकास को स्पष्ट करने के लिए सुविज्ञान का काम दे सकते हैं।

## वैचारिक विकास के विविध चरण

### 'क्रियाकल्प' की अवस्था

भारतभूमि से लेकर पश्चिमज जगत्पक्ष तक सन्तुष्ट काव्यशास्त्र का विकास विषय अनुक्रम में हुआ, उसकी कालावधि प्रायः दो सहस्र वर्ष है। इस कार्यकाल में काव्यशास्त्र ने विविध प्रकारों में अपना स्वरूप-विकास प्रदर्शित किया है। भारतभूमि के नाट्यशास्त्र में नाट्यमण्डप की रचना से लेकर नाट्यसिद्धि पर्यन्त प्रयोजनीय नाट्यप्रयोग के जिन अंगों का विवेचन किया गया है, उससे प्रकट है कि नाट्यशास्त्र का स्वरूप प्रयोग-अधान रहा और उसमें जो-जो सैद्धांतिक चर्चा तथा क्रिया-विधान हुआ है, वह केवल मिश्ररूप में ही था। नाट्य-काव्य की चर्चा तो इसके वाचिक अभिप्रेत का एक आनुपतिक अंगमात्र है जिसमें स्यात्प्रबंध काव्य-लक्षण, काव्यलक्षण और गुण-दोषों का भी स्वरूप निर्दिष्ट हुआ है। उस विवेचन से प्रकट है कि भारतभूमि ने काव्य-लक्षणों का स्वल्प निर्धारित करने में निरस्त और मीमांसा ग्रन्थों से भी पर्याप्त सहायता ली है। वस्तुतः भारत का 'नाट्यशास्त्र' काव्यचर्चा के क्षेत्र में उसकी 'क्रियाकल्प' अवस्था का ही द्योतक है क्योंकि सामान्यतया क्रियाकल्प को काव्यकरण के नियमों का पर्यायवाची शब्द कहा जा सकता है।



## 'काव्य लक्षण' और उताकी वैचारिक सूक्ष्मता

भरतमुनि से लेकर आचार्य भामह और दण्डी तक जिस काव्य-चर्चा का विकास हुआ, वह 'त्रियाकल्प' की अवस्था न होकर 'काव्यलक्षण' की अवस्था है। उस काल में काव्य-चर्चा का स्वतन्त्र स्वरूप बनने लगा था और उसे नाट्य के अग्ररूप में चित्रित करना पर्याप्त नहीं समझा जाता था। यही काल काव्य-लक्षणों का अलंकारों में रूपान्तरण होने का था और 'त्रियाकल्प' के स्थान पर 'काव्यलक्षण' पद का प्रयोग काव्यशास्त्रीय दृष्टि से अधिक उपयुक्त समझा जाता था। भामह और दण्डी के पश्चात् आचार्य रुद्रट तक जिस काव्यशास्त्र का विभाग हुआ, उसके लिए 'काव्यालंकार' शब्द विशेष रूप से स्वीकृत हुआ। इस काल में काव्यगत सौन्दर्य धर्म अथवा सौन्दर्य-निर्माण के साधन के रूप में 'अलंकार' शब्द छूट भा हो गया और आचार्यों ने काव्यांगों के रूप में विशिष्ट अलंकारों के साध-साध गुण और रस आदि का भी विवेचन किया। तदनन्तर आचार्य आनन्दवर्धन से लेकर मम्मट पर्यन्त जो काव्यशास्त्रीय विवेचना हुई, उसमें काव्य का शब्दार्थों का साहित्य कह कर शब्दों और अर्थों के 'विशेष' व्याख्यात किए गये। पस्तुत यही समय काव्यशास्त्र के विधान के चरमोत्कर्ष का काल था। इस काल के पश्चात् जो काव्यशास्त्री हमारे मम्मथ आये, उन्होंने पूर्व-निर्धारित साध्यत्वों का विशेषण नवीन पद्धतियों से किया और उत्तरी परम्परा पण्डितराज जगन्नाथ तक चली रही। इस परम्परा का सम्यक् आकलन करने से प्रकट होता है कि काव्य चर्चा के तत्त्वविमर्श की पद्धति क्रमशः उसके सूक्ष्म आंतर धर्मों के विशेषण की ओर उन्मुख रही है। आचार्य भरतमुनि ने रस-निष्पत्ति का जो मूल नाट्यांगों के एकत्रीकरण अथवा स्याग की अवस्था में निरूपित किया था, वह केवल यही तक सीमित न रह कर शब्दार्थों के सम्पूर्ण साहित्य तक व्याप्त हो गया और काव्य सीमाता में इन विषय पर विशेष बल दिया जाने लगा कि काव्य और शास्त्र में समान शब्दार्थ होने पर भी काव्य-प्रयुक्त शब्दार्थों का पर्यवसान आनन्द में होता है जबकि शास्त्र चर्चा के लिए यह अनिवार्य तत्त्व नहीं है। इस काल में व्याकरण की वैदिक शब्द-संस्कार का शास्त्र कह कर उसकी सीमा में अर्थसंस्कार को वह प्रथम नहीं दिया गया जो काव्य शास्त्र की अभीष्ट था। उस समय के विद्वानों ने इस बात को विशेष रूप से समुष्ट करने का प्रयत्न किया कि काव्य का सौन्दर्य केवल शब्दों और उनके रूढ़ सन्धियों तक ही सीमित नहीं है अपितु वह मीमांसिका की लक्षणा और तद्-सम्बन्धित चर्चाओं से भी अधिक व्याप्त है। काव्य-सौन्दर्य की उस विशेषता को व्यक्त करने के लिए भामह ने 'वन्नोक्ति' दण्डी ने 'समाधि' गुण और उद्भट ने 'अमुख्यवृत्ति' के परिश्रय में अपनी विवेचनाएँ प्रस्तुत की हैं। बामन ने काव्य-सौन्दर्य का पुनः विवेचन कर इस बात की पुष्टि की कि काव्य का सौन्दर्य केवल

अलंकारों पर आधारित न होकर गुणों पर अधिष्ठित है तो उनके उत्तरवर्ती आचार्यों रस ने रस को काव्य के विशेष गुण के रूप में निरूपित करना ही ध्येयकर समझा। यद्यपि इन विवेचकों की मान्यताओं में तापेक्षिक दृष्टिभेद भी था, किन्तु इस विषय में प्रायः सभी आचार्य सहमत थे कि मन्दायों में पाये जाने वाले युगासंकारों के विशिष्ट घर्मों के कारण ही रस की निष्पत्ति होती है। रस के परवर्ती आचार्यों ने अपनी विवेचना धर्ममुख से करनी उचित न समझ कर व्यापार-मुख तथा फलमुख से करनी अधिक तत्त्वगत समझी। इन क्षेत्र में आचार्य आनन्दवर्धन का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है क्योंकि वे फलमुख से काव्यमीमांसा करते हुए यह तत्त्वोपलब्धि कर सके थे कि रस की निर्मिति अथवा अनुमिति न होकर अभिव्यक्ति होनी है। उनके अनुसार काव्यगत रसों का पर्यवमान व्यंग्य अथवा रस में ही मानते हुए काव्यांगी की शास्त्र-व्यवस्था करनी चाहिए। आचार्य कतक ने काव्य की मीमांसा 'कविध्यापारमुख' से तथा भट्ट नायक ने 'रसिकव्यापारमुख' से करते हुए अपनी मान्यताएँ प्रतिष्ठित कीं जिनकी परिपूर्णता मम्मट तथा अभिनवगुप्त की कृतियों में प्रदर्शित हुई। काव्यशास्त्र का यह क्रमागत विकास वस्तुतः अत्यन्त अभिनन्दनीय है क्योंकि उसमें क्रमशः स्पृष्टता से मूढमता की ओर प्रयाण करने का सद्भयल परिवर्तित होता है।

### काव्य के वर्गीकरण के प्रति परिवर्तित दृष्टिकोण

यहाँ एक बात उल्लेखनीय है कि काव्यशास्त्रीय विकास की इन वैचारिक परम्परा में काव्य के वर्गीकरण के प्रति भी विविध दृष्टिकोण रहे हैं। आचार्य भासह से रस पर्यन्त काव्य का वर्गीकरण गद्य-गद्य, निबन्ध-मुक्त तथा सौन्दर्य-अभिनेयार्थ आदि दृष्टिकोणी से किया गया, जबकि ध्वनिकार ने जैसे व्यंग्य, गुणीभूत व्यंग्य और चित्र आदि भेदों में वर्गीकरण कर विभाजन की दिशा ही परिवर्तित कर दी। 'ध्वन्यालोक' का यह विचार-दर्शन निश्चय ही अधिक व्यापक और सुग्राह्य था, क्योंकि उसमें न केवल पूर्वोक्त विभाजन की ही समुचित व्यवस्था थी अपितु जैसे एक प्रौढ और शास्त्रीय अधिष्ठान भी प्राप्त हुआ था। कहते की आवश्यकता नहीं कि वर्गीकरण के इस नूतन दृष्टिकोण ने काव्य-चर्चा की पद्धति में भी परिवर्तन ला दिया जिसकी फलश्रुति मम्मट के 'काव्यप्रकाश' में स्पष्टतया परिलक्षित होनी है। मम्मटोत्तर काल में विवेचन का यह दृष्टिकोण सूक्ष्मतर होता गया है, यद्यपि काव्य-चर्चा की विमर्श-पद्धति में कोई उल्लेखनीय परिवर्तन नहीं हुआ है। आचार्य आनन्दवर्धन ने ध्वनि का जो विप्रकाररत्न वित-दीकृत किया था, वह अभिनवगुप्त द्वारा 'रस एव वस्तुत आत्मा' वस्तुतकार ध्वनी तु सर्वथा रस प्रति पर्यवस्यते' के रूप में निरूपित हुआ तथा मम्मटकृत रस

का अशीत्य मे निर्देश विश्वनाथ के 'वाक्य' रसात्मक वाक्यम्' सूत्र मे वाक्यात्म-  
त्व के रूप मे मशीतिन हुआ। पण्डितराज जगन्नाथ का वर्गीकरण या तो अधि-  
प्रात मम्मट की मान्यताओं का जोड़ मे गिनापिन है किन्तु उन्होंने चित्रवाक्य  
के अर्थचित्र तथा शब्दचित्र नामक दो स्वतंत्र भेद करत हुए वाक्य के वर्गीकरण  
की जो सूक्ष्मता प्रदान की है वह निश्चय ही पुरोगामी है। उन्होंने चित्रबन्ध  
तथा एकाक्षरबन्ध सनन वाक्य-भेद स्वीकार ही नहीं किये हैं।

### संज्ञातिक विचारणाओं की समोजन प्रणाली

वाक्य चर्चा के इस दिक्काम प्रम मे यह बात भी उल्लेखनीय है कि भामह से  
अवर उद्भूत तब (वामन की छात्पर) जितने भी वाक्य दिक्केचन आचार्य हुए,  
उन सब न अपनी संज्ञातिक विचारणाओं के स्पष्टीकरण मे केवल स्वरपित  
सम्भूत छन्दा के उदाहरण ही प्रस्तुत किये हैं जबकि आचार्य आनन्दवर्धन से  
यह प्रम परिवर्तित हो जाता है। आनन्दवर्धन ने वाक्य-चर्चा के विमर्श मे जिन  
उदाहरणों का उदाहरण किया है, वे उनके द्वारा रचित न होकर विभिन्न सुप्रसिद्ध  
कवियों के हैं। उदाहरण के यह परिवर्तित दृष्टिकोण इन तथ्य का निर्देशक  
है कि आनन्दवर्धन के पूर्व 'शास्त्र विरचना' की प्रवृत्ति ही प्रधान थी जबकि  
उनके समय मे शास्त्र की पुनर्व्यवस्था एवम् तत्वपरीक्षा की प्रवृत्ति प्रमुख बन  
गई। ध्वनि-तत्व की विवचना करत हुए आचार्य आनन्दवर्धन ने न केवल अपने  
पूर्ववर्ती आचार्यों द्वारा प्रतिष्ठा मान्यताओं का ही जातोडन बिलोडन किया,  
अपितु ससृजन के साध-साध प्राकृत वाक्य के भी ऐसे अनन्य उदाहरण प्रस्तुत  
किये जिनके आधार पर वे ध्वनि-तत्व का विवचन मुख्य दृष्टि से कर सकें।  
ससृजन के साध-साध प्राकृत भाषा के वाक्योदाहरणों की यह परम्परा आचार्य  
मम्मट की कृतिया से लेकर हेमचन्द्र तथा विश्वनाथ तक चलती रही है जिसमे  
हेमचन्द्र ने तो ग्राम्य अपभ्रंश की भी उतने अवगत यथोचित स्थान दिया है।  
यह एक निश्चय किन्तु महत्वपूर्ण बात है कि परवर्ती युग मे रूपगोस्वामी, मधु-  
सूदन मरम्पनी, अण्ण्य दीक्षित तथा पण्डितराज जगन्नाथ आदि आचार्यों ने केवल  
ससृजन पद्या के ही उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, जिसका कारण उनकी साम्प्रदायिक  
मान्यताओं, ध्वनिगत अगिरवि और ससृजन के आभिजात्य का प्रतिपत्न करना  
है। यद्यपि ये आचार्य प्राकृत तथा अपभ्रंश की विधात वाक्यानिधि से भी सुप-  
रिचिण से तथापि उन्होंने केवल ससृजन के प्रति ही अपनी मन स्थिति रखी और  
आवश्यकता पडने पर प्राकृत छन्दों का ससृजीकरण करने मे भी मकोच नहीं  
किया। इन प्रवृत्ति से ससृजन वाक्य मे अनन्य नवीन अर्थ-छवि का समोजन  
हुआ, किन्तु प्राकृत और अपभ्रंश की नैमित्तिक वाक्य-धारा की भाव-नहरियों मे  
अवगाहन करने का मार्ग अवरुद्ध सा हो गया।

काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास शक्ति और चिर नहीं है

संस्कृत काव्यशास्त्र के वैचारिक विकास की ओर जो सामान्य परिचय दिया गया, उससे स्पष्ट है कि विकास की उस गुरीयं परम्परा में प्रायः दो भागव्यवस्था के बावेंदरा से विरचित नाट्य का समावेश होता है। यदि भारत-मुक्ति का शार्दंगान रीति से दो सातवीं शृंखं माना जाय और राजशेखरशुत काट्य-विषय तथा साहित्यविद्याविभाग के प्रवर्तनों के नाम पौर्णिक न मत् कर ऐतिहासिक माने जायें, तब तो उनका प्रवर्तन-काल और भी पूर्ववर्ती सिद्ध होता है। विभाग की इस विस्तृत सीमांररर में काव्य-विवेचना का मार्ग अनेक प्रकार की बाधाओं और समस्याओं का अतिक्रम कर अपनी प्रशक्ति प्राप्त कर रहा है। भारतमुक्ति का काव्यशास्त्र विवेचन जिन काव्यतथ्यों की ओर से विरचित हुआ, वह कालान्तर में काव्यालंकारों के स्वरूप-विद्यालय और फलदान का आधार बना था। भारतमुक्ति के परवानू ऐसा प्रतीत होने लगा कि आचार्यों का ध्यान इस विषय की ओर आशुष्ट हो रहा था कि काव्यलक्षण, काव्यालंकार और काव्यशुणों में तात्त्विक अन्तर स्पष्ट विद्या जाना परम बांछनीय और उप-योगी है। आचार्य भामहू के रचनाकाल से काव्यशास्त्रीय विवेचना ने स्वतन्त्र अस्तित्व धारण करने का उपक्रम किया और उसे नाट्यशास्त्र की परवृत्ता स्वीकार नहीं हुई। काव्यशास्त्रीय विवेचना में यह भी एक अत्यन्त रोचक और विचारणीय विषय है कि नाट्यशास्त्र के लक्षण अपनी उत्तरवर्ती सीमा से अलंकारों का परिधान धारण कर क्यों उपस्थित हुए? यह कल्पना उत्तेरणीय बात है कि भामहू और दण्डी के कार्य-काल में काव्यचर्चा अथवा काव्य-विवेचना 'नाट्य' का अर्थ न होकर अंगी बन गई थी और उन आचार्यों ने 'नाट्य' को भी काव्य के एक भेद के रूप में प्रतिष्ठित करना ही मुक्तिवृत्त समझा था। काव्य-विवेचना के स्वतन्त्र विकास का एक कारण यह भी था कि समृद्ध, प्राहुत और अपभ्रंश आदि भाषाओं में प्रमत्त, सुवक्त और गद्य-रचनारथों के शक्तिपरक साहित्य का निर्माण इतनी अधिक व्यापनता और विविधता से होने लगा था कि काव्य-शास्त्रियों ने उनके विमर्श के लिए स्वतन्त्र गद्य और स्वावल दृष्टि का महत्त्व समझना प्रारम्भ किया। गद्य, पद्य और चम्पू के नाम से प्रख्यात काव्य-विषय का विवेचन अनेकानेक सरस्थियों में किया जाने लगा। कथा और आख्यायिका तथा निबन्ध और अनिबन्ध के नाम से काव्य के जो भेदोपभेद किये गये, वे काव्य-विवेचना के स्वतन्त्र प्रतिमान बने। जब काव्य की वाचिक अभिनय को अनु-पयिक भूमिका में निरूपित करना उचित नहीं समझा जाता था। अभिरथ यह है कि भामहू, दण्डी, उद्भट और आनन आदि आचार्यों के सद्भवगतों से संस्कृत काव्य-शास्त्र के वैचारिक विकास को नवीन प्रभुरण प्राप्त हुआ था जो परवृत्ता: जीवन्त वक्षसा हुआ काव्य के स्वरूप-पौष में अनेक मौक्तिक उत्तर्कों का

समापोवन कर सके ।

संस्कृत काव्यशास्त्र के वैचारिक विकास के जो विभिन्न चरण निर्धारित किये गये हैं, उनकी संक्षेपता में अनेक महत्वपूर्ण जाचार्यों का कृतित्व समाहित होगा है । उन जाचार्यों के ग्रन्थों और उनमें प्रतिपादित विचार-भारमणियों का उत्स-चिन्तन इतना गम्भीर और व्यापक है कि उनका सम्यक् निरूपण करना निश्चय के हम लघु बनेवर में सम्भव नहीं है । वैचारिक विकास की उस विज्ञान परि-सोभा में भामति, दण्डी उद्भट और वासन के अनिखिल रट्ट, आनन्दवर्षेण, अभिनवगुप्त, राजशेखर, घनञ्जय, घनिष, कुंतक, महिम भट्ट, भोज, सोमेन्द्र, मम्मट, रघ्वक विश्वनाथ और पण्डितरात्र जगन्नाथ आदि प्रमुख जाचार्यों की गणना होती है । जिनकी कृतियों का मम्मक आकलन और अध्ययन करने के पश्चात् संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास का वह तत्त्व-विन्दु स्पष्ट किया जा सकता है जिनके अपना क्रमिक विस्तार प्राप्त करते हुए काव्य-धर्मा के गम्भीर विषय की स्पूलता में नूतनता की ओर उन्मुख किया था । कोई नवीन-तावादी और अपरिपक्व बुद्धि आलोचक पुरातनता को जटता और परम्परा को अवरोध का प्रतीक मान कर संस्कृत काव्यशास्त्र के वैचारिक विकास को 'समय-बाह्य' और निरर्थक सिद्ध करने की भने ही करसंता करे, किन्तु उनमें माहित-विवेचना की जो 'आत्मतला शोभसित दृष्ट है, वह युव-युग पर्यन्त विर नवीन तथा विश्व-भारतीय विमर्श के आलोच-विन्दुओं से अनुप्राणित रहेगी ।

## ‘काव्य-पुरुष’ का तत्व-निष्पन्द

### स्वरूप-निर्हण के प्रयत्न

शब्दार्थ-रूप में परिलक्षित काव्य-पुरुष के स्वरूप-बोध का विवेचन सभी देशों के साहित्य में विविध दृष्टियों से किया गया है। इस क्षेत्र में संस्कृत काव्यशास्त्र का महत्त्व विगिष्ट प्रकार का है क्योंकि उसमें अर्नकार-चर्चा से लेकर रस-ध्वनि पर्यन्त जो कुछ भी विमर्श हुआ है वह अत्यन्त गुरु-गम्भीर और उन्नतोत्तर विकास का संसूचक है। उस विवेचन में मुख्य बात यह है कि काव्य-शास्त्रियों का दृष्टिकोण स्थूल तथ्य ग्रहण करने की दिशा से सूक्ष्म तत्व-बोध की ओर उन्मुख एवं शरीरस्थानीय प्रवृत्ति में आत्मस्थानीय भावना की ओर अंतर्मुखी बनता गया है। अलंकार, रीति, वक्रोक्ति, रस, ध्वनि और औचित्य आदि काव्य-सिद्धान्त एक प्रकार से काव्य-पुरुष के स्वरूप-निर्हण की दिशा में ही किये गए सुप्रयास हैं। इन सिद्धान्तों की विकासक्रम में भी एक ऐसा अन्तर्भूत विघटन है जिससे स्पष्ट होता है कि वे एक दूसरे के एकांततः विरोधी न होकर पूरक मात्र हैं। यदि अलंकारवादियों ने सौन्दर्य को अलंकार का पर्याय कहकर काव्य-पुरुष के आत्मबोध के आन्तरिक पक्ष की ओर दृष्टिपात किया है तो रसध्वनिवादी आचार्यों ने औचित्य को ही रस-निष्पन्नता का एक प्रमुख कारण माना है। हाँ, यह बात अवश्य है कि इन आचार्यों ने अपनी-अपनी मान्यताओं के अनुरूप अपने अभिप्रेत काव्य-सिद्धान्त को अथवा इतर काव्यसिद्धान्तों को अंगभूत रूप में उपस्थित किया है जिसके कारण सामान्यतया उनमें विरोध या प्रतीति होता है। यन्तुतः तथाकथित सभी काव्यसिद्धान्तों में जिन्हें काव्य-सम्प्रदायों की अभिधा भी प्रदान की गई है, काव्य-पुरुष के स्वरूपोद्घाटन का ही सद्प्रयत्न है। भरत मुनि से लेकर पंडितराज जगन्नाथ तक सभी आचार्यों ने रस की गरिमा किसी न किसी रूप में अवश्य स्वीकार की है जिसका परिणाम यह निकला है कि अन्ततः रस-सिद्धान्त को काव्य-पुरुष के आत्मबोध का सर्वोपरि प्रतिमान निश्चित किया गया। ध्वनिवादियों ने रस-ध्वनि को मूर्धन्य स्थिति प्रदान की तो वक्रोक्ति, रीति औचित्यवादियों ने भी रस-निष्पन्दक उक्तिओं का गुण-संस्तव किया। कालांतर में तो काव्य के भेदोपभेदों का विवेचन भी रसमुख से किये जाने लगा।

## वाच्य-पुरुष का रिदर आख्यान

भारतीयों की आन्तिक भावना ने अन्य विद्याओं की भाँति वाच्य विद्या का भी सम्बन्ध दिव्य चरित्रों के साथ मयोजित कर दिया है। राजशेखर ने अपनी 'वाच्यमीमांसा' (कविरहस्य) के प्रथम अध्याय के प्रारम्भ में ही इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि भगवान् श्रीकृष्ण (महादेव) ने वाच्य विद्या का सर्व-प्रथम उपदेश परमेष्ठी और वैकुण्ठ आदि अपन चौमठ शिष्यों को दिया। उस विद्या की द्वितीय बार उपदेश भगवान् स्वयम्भू (परमेष्ठी) द्वारा उनके रूक्षा-जन्य (अयानिज) शिष्या को दिया गया जिनमें देववद्य सरस्वती-पुत्र-वाच्य-पुरुष भी एक था। वाच्यपुरुष को त्रिराजन्त और दिव्य दृष्टिमम्पन्न जान कर ब्रह्मा ने उसे यह आज्ञा दी कि वह सर्वजनहित की कामना से भू, भुव और स्वर्गनिवासी प्रजा में वाच्य-विद्या के प्रवर्तन का शुभारम्भ करें। वाच्यपुरुष ने वाच्य-विद्या को अठारह भागों में विभक्त कर सहास्र आदि दिव्य स्नातकों को उपदिष्ट किया। उन शिष्या ने वाच्यविद्या के पृथक्-पृथक् भागों में विशेष योग्यता प्राप्त कर पृथक्-पृथक् धरा की रचना की जिन्हीं विवरण राजशेखर ने इस प्रकार दिया है —

‘तत्र कविरहस्य सट्त्राक्षः समाम्नामीत्, औक्तिरमुक्तिगर्भः, रीतिनिर्णय मुक्तानाम्, अनुप्रासिक प्रचेता यमा यमयानि, चित्र चित्रांगद, सन्दश्लेष श्लेष, वास्तव पुस्तस्य, औपम्यभौषवायन, अतिशय पारासर, अर्थश्लेषमुत्पद्य, उभयान्वारिक कुबेर, वैनीदिक कामदेव, रूपकनिरूपणीय भरत, रसाधि-कारिक तन्दिनेश्वर, दोषाधिनरण धिषण, गुणो पादानिकमुपमन्यु, औप-निपदिकं कुचमार’ इति ।’<sup>1</sup>

### दिव्योत्पत्ति का तात्त्विक विक्षेपण :

राजशेखर ने वाच्य-पुरुष की उत्पत्ति, सवृद्धि, शिक्षा-दीक्षा, मनोकृति और विवाह-गस्तार आदि विषयों को जिन रूप में प्रस्तुत किया है, उससे वाच्य के स्वरूप-वर्णन तथा उसकी कृतियों के गन्धर्व में अनेक प्रकार के महत्वपूर्ण तथ्य उपलब्ध होते हैं। प्रजापति ब्रह्मा के वरदान में देवी सरस्वती की वाच्य-पुरुष की पुत्र-रूप में प्राप्ति का आध्यान वाच्य की दिव्यता और अलौकिकता का प्रतीक है। जन्म लेते ही वाच्य-पुरुष द्वारा छन्दोबद्ध भाषा में मातृचरणवदन वाच्य और छन्द की एकात्मकता का सूचक है। वाच्य पुरुष का यह कथन कि ‘सायं वाङ्मय विश्व उमने हाग अर्थ रूप में परिणित हो जाता है’, निश्चय ही वाच्य-

1. वाच्यमीमांसा कविरहस्य प्रथमोऽध्याय, आश्रमप्रह, 1.

पुरुष के व्यक्तित्व का निर्देशक है । इस आध्यान द्वारा राजशेखर ने लौकिक काव्य की उत्पत्ति की ओर संकेत किया है क्योंकि वेदों में तो छन्दोबद्ध वाणी का प्रयोग अपौरुषेय रूप में हुआ है, किन्तु लौकिक रूप में काव्य-सर्जन की छन्दो-बद्धता विशेष प्रकार का वैशिष्ट्य रखती है । इस आध्यान में प्रतीत होता है कि लौकिक भाषा में छन्द-रचना की परम्परा पद्य-रचना की परम्परा से प्राचीन थी, तभी तो राजशेखर ने सरस्वती के मुख से कहलाया है— 'एतत् पूर्वं हि विद्वान्गो गद्यं ददृशुर्न पद्यम् । त्वदुपजामर्षति. छन्दस्वद्वयं प्रवर्तमानि ।'<sup>1</sup> अर्थात् 'तुम से पूर्ववर्ती विद्वानों ने गद्य ही सृष्टि की है, पद्य की नहीं । इस छन्दोबद्ध वाणी के प्रथम आविष्कारक तुम्ही हो ।'

राजशेखर ने सरस्वती द्वारा काव्य-मुद्रण के अंग-प्रसंगों और गुणों के अनिरीकृत उद्गारे आत्मतत्त्व का भी परिचय प्रस्तुत कराया है जो अत्यन्त गार्वाभिन्न और तथ्यपूर्ण है । उनके द्वारा काव्य के नात्विक स्वरूप के साध-साम तत्त्वगतोन्नत काव्य-विधान का भी बोध होता है उसके अनुसार शब्द और अर्थ काव्य-मुद्रण के शरीर, संस्कृत भाषा मुद्र, श्राव्य भाषाएँ, भुजाएँ, अपभ्रंश भाषा जपन, पिशाच भाषाएँ दोनों धरण और मिश्रभाषाएँ वक्षस्पर्श है । समता, प्रसन्नता, मधुरता, उदात्ता और ओजस्विता को काव्य की गुणनिधि कहा जा सकता है । उसकी वाणी सर्वत्र उत्कृष्ट है जिसका अभिप्राय यह है कि काव्य में उदात्त तत्त्व का संयुग्मन स्वतः गृह्यता है । रस को काव्य की आत्मा तथा छन्दों को उसके रोम कहा गया है । राजशेखर वैदिककालों तथा समन्वय-पूर्विका काव्य के चान्दिकानोद है । अनुप्रास और उपमा आदि अलंकारों द्वारा बहु विभूषित किया जाता है । उपमा महाना का इससे अधिक अन्य प्रमाण क्या ही सकता है कि भावों अर्थों की अभिधायी सृति (वदसास्त्र) भी उसकी स्तुति करती है ।<sup>2</sup> राजशेखर ने इसी प्रसंग में काव्य संरत्न के प्रगाण में जो वेदमन्त्र उद्धृत किया है वह अत्यन्त रहस्यमय है क्योंकि उसके द्वारा काव्य का स्वरूप भागवान् शंकर से उपमित किया गया है । उन मंत्र की आचार्य सायण ने यज्ञ पक्ष में और पतंजलि ने व्याकरण-ग्रन्थ में विवेचित किया है, किन्तु हमें तो भरतमुनि के नाट्यशास्त्र के 17 वें अध्याय की व्याख्या अभीष्ट है जिससे आचार्य राजशेखर भी सहमत हैं ।

1. काव्य मीमांसा, तृतीय अध्याय, पृष्ठ 14

2. काव्यमीमांसा, तृतीय अध्याय, पृष्ठ-14

3. शतदारि शृंगारश्लोको अल्प पारा द्वे शीर्षे मन्त्रहरतासौ अम् ।

निघा बद्धो वृषभे रोखीति महादेवी मर्त्यमा विवेश । (ऋग्वेद, 2-8-10)



दिव्योत्पत्ति के आख्यान में काव्य-सर्जना के प्रेरक तत्व विद्यमान हैं

राजशेखर ने काव्य-मुरूप की प्रेरणा से महामुनि उशनस् द्वारा छन्दोबद्ध वाणी की प्रयोग-त्रिया या उल्लेख कर यह तथ्य ध्वनित किया है कि कवियों के मानस में काव्य-सर्जना की प्रेरणा दिव्य होती है और वे आम्पतरिव प्रकृति के साथ-साथ बहिरंगत से भी अत्यधिक प्रभावित होते हैं। सरस्वती की मूर्ति-धेनु से उपमित करते हुए उसकी जो विशेषता निर्दिष्ट की गई है, वह वस्तुतः वाग्देवता की मूल आत्म-चेतना है।<sup>1</sup> भारतीय वाङ्मय की परम्परा में वही गोपालनन्दन वृष्ण को श्रेष्ठा बना कर तत्वज्ञान का नित्यद विवेचित किया गया है तो वही कानिदास ने कुमारसम्भव के प्रथम सर्ग के अन्तर्गत हिमालय-वर्णन में घरिनी की दोहन-त्रिया का रूपक रचा है। इसी परम्परा के अनुपालन में कवियों को गोपाल मान कर उनके द्वारा मूर्तिधेनु सरस्वती का दोहन कराना कोई नवीन और विचित्र कल्पना बंसे नहीं जा सकती है ? न विगण चाहे विनना ही दुग्ध निष्पन्नित करें, किन्तु कामधेनु सरस्वती की अदुग्धा भी ही प्रतीत होती है। भना उसका रहस्य कौन जान सकता है ? राजशेखर ने छन्दोबद्ध वाणी को कवि-वर्मका प्रमुख तत्व कह कर उशनस् ऋषि का पर्यायवाची शब्द 'कवि' निर्दिष्ट किया है जिनका अभिप्राय यह है कि काव्य-रचना के लिए छन्दोविधान अनिवार्य तत्व है। उनका मत है कि कवि शब्द 'कव्-वर्णे धातु में ध्युत्पन्न हुआ है जिसका अर्थ है कवि-वर्म अर्थात् काव्य-रचना। काव्यमय होने के कारण ही सरस्वती के पुत्र को लासणिक रूप में काव्य-मुरूप कहा गया था।<sup>2</sup>

राजशेखर द्वारा वर्णित आख्यान से ज्ञात होता है कि महर्षि उशनस् को तो काव्य-रचना की दिव्य प्रेरणा स्वतः प्राप्त हुई थी, किन्तु महर्षि वाल्मीकि को षोषावाणि द्वारा छन्दोबद्ध रचना करने का करदान मिला था क्योंकि उन्हीं महर्षि को सरस्वती ने काव्य-मुरूप का पत्रा वलनाया था। सरस्वती के उक्त करदान को क्रियागत बनाने में ऋषिब्रह्म की घटना निमित्त चन कर उपस्थित हुई। वस्तुतः आदिकवि का आदि श्लोक<sup>3</sup> अनेक दृष्टियों में रहस्यमय और

1. या दुग्धा अपि न दुग्धेव कविदोग्धभिर्गन्वहम् ।

हृदि न सन्निध्यां सा मूर्तिधेनु सरस्वती ॥

2. कविशब्दश्च कव्-वर्णे इत्यस्य धाता काव्यवर्मणी रूपम् । काव्यवर्णपदा-  
तन्त्रं मारम्बने य अपि काव्यपुरुष इति भवया प्रयुजत ।

(काव्यमीमांसा, पृष्ठ 15)

3. मा निषाद प्रतिष्ठा स्वमगमं शाश्वती समा ।

यत्प्रोचमिषुनादेवभवधी काममोहितम् ॥

महत्कर्म है। विद्वानों में उसके विषय में ऐसी आस्था बनी हुई है कि उस श्लोक का प्रयोजन आश्रयन करने से कोई भी व्यक्ति सारस्वत बनि बन सकता है। उसी श्लोक ने महापि वाग्मोक्ति को रामायण की रचना करने की प्रेरणा दी तथा उसी का सर्वप्रथम अद्ययन कर वृष्णि द्वैपायन मुनि वेदव्यास ने शत साहस्री महाभारत-संहिता का निर्माण किया। यदि कोई युद्धिनीषी उस श्लोक के प्रति धार्मिक आस्था न भी रखे तो भी उसके द्वारा यह तत्व तो उपलब्ध कर ही सकता है कि काव्य-गर्जना के मूल में कथना, वाचस्पतर, उदात्त कामवासना और आत्मानिशक्ति आदि विविध तत्व विद्यमान रहते हैं।

### काव्य-गुरुप की दिव्यता के लौकिक संकेत

काव्य-गुरुप की उत्पत्ति भन्ने ही दिव्य हो, किन्तु उसका अधिवास भूलोक ही रहा है। अपने दिव्य गुणगणनाता में भी यह लौकिक रति के माध्यम से ही दिव्यरति का आभास प्राप्त करता है। जब तक काव्य में प्रेमसत्त्व का प्रयोग न हो, तब तक यह सरस और सहृदयजनप्राप्त नहीं बन सकता। जीवन-सहस्रो प्रेममी की रति का मुलाभ बिना उपलब्ध नहीं हुआ, वह भला प्रेम के रहस्य की अनुभूति कैसे कर सकता है? काव्य-गुरुप के विरक्त और विपन्न मन को अतुरजन और सम्पन्न बनाने के प्रयोजन से ही पार्वती द्वारा साहित्य-विद्या-बधू की सृष्टि की गई थी। राजशेखर ने काव्य-गुरुप की श्लेष-वाशा में यह आश्रयन ओषकर अनेक महाकर्म संकेत किए हैं। पार्वती 'शक्ति' की प्रतीक है और 'शक्ति' ही काव्य-निबन्धन का साधन जुटा सकती है। काव्य के सारसक-मनसुद्भूत प्रेम-साधना का आश्रय लेकर ही काव्यगुरुपौतम को बसीभूत कर सकते हैं। 'रति' का अन्धन अन्य समस्त बन्धनों से विचित्र और असाधारण है। काव्य-गुरुप और काव्य-विद्या के संगम में ही सरस्वती की सर्जना सम्भव होती है। काव्य-गुरुप की दिव्य उत्पत्ति में जीवन का श्रेय और मर्त्यलोक के अधिवास में जीवन का प्रेम सन्निहित है। काव्य-प्रसादन में 'आकर्षण' भी एक आवश्यक तत्व है। पद्यों का प्रतिपाद विषय एक ही सकता है, किन्तु उसकी अर्थ-प्रणाली में अनेक प्रकार की विभिन्नताओं की स्थिति भी महत्त्वपूर्ण है। विभिन्न देशों के काव्यकारों ने अपनी-जानी शक्ति, अभिरुचि, धर्मता, शौचता और प्रवृत्ति के अनुसार ही काव्य-रचनाएँ की हैं, वर्तमान में करते हैं तथा भविष्य में भी करेंगे। इस प्रकार के अनेक तत्व काव्यजीमासा में वसित काव्य-गुरुप की उत्पत्ति कोषक अध्याय में निर्यादित किये जा सकते हैं। राजशेखर के उस आश्रयन के माध्यम से इस विषय को अत्यंत रोचक और सुभाष्य बना दिया है। उसमें काव्य-गुरुप की माना और साहित्य-विद्या-बधू के साथ काव्य-विद्या स्नातक मुनिजनों का अनुभव हमारे देश की विशालता और

व्यापकता का दिग्दर्शन कराने में सहज समर्थ है। उक्त कर्पास से यह निष्कर्ष निकलता है कि राजशेखर के समय पर्यन्त भारत के पूर्वी भाग की काव्य-रचना में भागधी प्रवृत्ति, भारतीय वृत्ति और गौडीया रीति का प्रयोग होता था, पाँचाल देश में पाचाली मध्यमा प्रवृत्ति, सात्वती या आरभटी वृत्ति तथा पाँचाली रीति प्रमुक्त होती थी। उनके मतानुसार अथवा देश में आबनी प्रवृत्ति, सात्वती और बंशिकी वृत्ति प्रचलित थी तो दक्षिण देश में दक्षिणात्या प्रवृत्ति, कंसिकी वृत्ति और वैदर्भी रीति का प्रचार था। यों तो उम समय और भी ऐसे अनेक प्रदेश थे जिनमें काव्य रचना होती थी, किन्तु राजशेखर ने काव्य-रचना की दृष्टि में उपर्युक्त चार प्रदेशों के आधार पर उससे चार विभागों को ही मूल्य प्रदान किया है। काव्य की रीति, प्रवृत्ति और सघटना आदि को लेकर भरतमुनि, भामह, दण्डी और आनन्दवर्द्धन आदि आचार्यों ने भी अपने काव्यशास्त्रीय ग्रंथों में विवेचना की है। राजशेखर ने "पूर्व दिशा में साहित्यवधू काव्यपुरुष को आवर्षित नहीं कर सकी, किन्तु तदनन्तर उसके प्रति काव्य-पुरुष का आर्कषण बढ़ने लगा" लिखते हुए यही आशय व्यक्त किया है कि काव्य की रचना प्रवृत्ति में क्रमशः सुधार होता गया और अंत में वैदर्भी रीति की ही सर्वोत्कृष्टता प्रदान की गई। राजशेखर ने काव्य-पुरुष की उत्पत्ति तथा उसके विकास के कथानक की बल्पना जिस आलंकारिक रूप में की है, उस पर पुराणों की शैली का प्रभाव है। उनके पूर्व भी इस प्रकार की कथा के सूत्र वायु-पुराण, महाभारत और हर्षचरित में विकीर्ण थे जिनका समुचित उपयोग करते हुए उन्होंने अपनी कथा को प्रथम प्रदान किया। वाण के 'हर्षचरित' के प्रारम्भ में भी सरस्वती के पुत्र की उत्पत्ति का वर्णन हुआ है, किन्तु राजशेखर ने उसका उपस्थापन भिन्न दृष्टिकोण से किया है। काव्य पुरुष की यात्रा का विवरण देने में उन्होंने अपनी बल्पना में काम लिया है। वस्तुतः वे भी भरतमुनि तथा भामह आदि आचार्यों की भाँति काव्य की रीतियाँ, वृत्तियाँ और प्रवृत्तियाँ वर्णित करना चाहते थे, जिसके लिए उन्होंने काव्य-पुरुष की यात्रा का आह्वानपूर्वक प्रसंग कल्पित किया। उनके वर्णन द्वारा भिन्न भिन्न जनपदों की अभिरुचि, संस्कृति, आचार-व्यवस्था, वेशभूषा और जीवन-दृष्टि का भी सहज ही बोध हो जाता है। राजशेखर ने इस विवरण में दो उल्लेखनीय बातें कही हैं और वे ये हैं कि 'काव्य पुरुष और साहित्य विद्या अपने प्रभावमय धरीर से कवियों के हृदय में निवास करते हैं तथा उन दोनों के लिए कवि लोग रूपी नवीन स्वर्ग की मूर्ति की गई है जिसमें कवित्रय काव्यमय शरीर में मर्त्यत्व में और दिव्य धरीर से स्वर्ग लोक में प्रत्यय पर्यन्त निवास करने हैं।' राजशेखरकृत यह विवेचन काव्य के स्वरूप-बोध में पूर्वपीठिका का मध्य निदर्शन प्रस्तुत करता है। उनसे द्वारा कल्पित काव्य पुरुष और साहित्य विद्या-वधू के परिणय-वर्णन के

निम्नलिखित उद्धरण से इन बयन की पुष्टि की जा सकती है—

“तथास्ति मनोजन्मनो देवस्य श्रीशक्तो विदर्भेषु क्लृप्तगुल्म नाम नगरम् ।  
 तत्र मारस्वतेपस्तामीमेयो मध्वंक्लपरिणिनाप । तत्रस्तद्वधुदर विनिवृत्त्य तेषु  
 प्रदेशेषु विहरमाणं तुषारमिग्निमेशाजगाम-यत्र गौरी मारस्वती च मिथः सम्बन्धि-  
 न्योः तस्यदुः । तौ च कृतवन्दनौ दम्पती दत्त्वाऽमिथ प्रभावमयेन वपुषा कविमानस-  
 निवासिनौ चन्द्रदुः । तयोश्च कवितोक्त्स्त्रर्णसंगतमदल्पता, यत्र काव्यमयेन शरीरेण  
 मत्संतोक्तमधिकसंतो दिव्येन देहेन कवय आकल्प मोदते ।<sup>1</sup>

## नाट्यशास्त्र का काव्याख्यान

### 'नाट्यशास्त्र' का परिचय

भारतमुनि-विरचित 'नाट्यशास्त्र' भारतीय काव्यशास्त्र का एक अत्यंत प्रसिद्ध और महत्वपूर्ण आदि ग्रंथ है। यद्यपि उसके रचना-काल के सम्बन्ध में भारतीय और पश्चात्य विद्वानों की विचारधारा में पर्याप्त मतभेद है तथापि इस बात को तो सभी विद्वान स्वीकार करते हैं कि उसकी रचना आज से प्रायः दो सहस्र वर्ष पूर्व अवश्य हुई थी जब कि विश्व-सभ्यता और सभ्यता का आदि युग भी आलों में नहीं आया था। जिस प्रकार उसका रचना काल विवादग्रस्त है, उसी प्रकार उसके निर्माता भी विवादविषय के विषय हैं। इसका कारण यह है कि भारत में दुष्यन्त पुरुष भरत, रामानुज भरत, आदि भरत, वृद्ध भरत और जड भरत आदि एक ही अभिप्राय वाले अनेक व्यक्ति हुए हैं, जिनके कारण उनका निर्णय करने में समस्या उत्पन्न हो जाती है। भावप्रसादनकार शारदात्मनय का मत है कि 'आदि भरत' या 'वृद्धभरत' विरचित नाट्यशास्त्र वर्तमान नाट्यशास्त्र से द्विशृणित सा था, अतः उसे 'द्रादज-साहस्री संहिता' भी कहा जाता है। भरत मुनि ने उसका मक्षिप्तोत्तरण पट्ट सहस्र श्लोका में किया, जिसके कारण वर्तमान समय में उपलब्ध नाट्यशास्त्र का नाम 'पट्ट साहस्री संहिता' हो गया।<sup>1</sup> नाट्यशास्त्र के अध्ययन से इस बात का भी अनुमान होता है कि उसके श्लोकों में आनुवर्षवृद्धि भी होगी रही है। सम्भव है जिस प्रकार महाभारतकार 'व्यास देव' शब्द व्यासपीठ का भी घोष है, उसी प्रकार 'भरत' शब्द भी किसी व्यक्ति विशेष का न होकर नाट्यशास्त्रों की किसी विशेष परम्परा का निर्देशक हो। कुछ विद्वानों ने भरत मुनि का नाम बलिक माना है।

### नाट्यशास्त्र के वर्णन विषय

'नाट्यशास्त्र' नाम से तो ऐसा आभास होता है कि इस ग्रन्थ में केवल नाट्य की विधियों और त्रयम्बो का ही वर्णन होगा, किन्तु उसके आरम्भ में

1. एव द्रादजसाहस्रीं प्रचोदयन् उदघृतम् ।

पठन्ति श्लोकसहस्रीं यो नाट्यवेदस्य सपह ॥

(शारदात्मनय, भाव प्रकाशन, पृ० 28)

इस मान्यता का नियन्त्रण हो जाता है। इस प्रकार से उक्त ग्रन्थ को ललित तथा उपयोगी कलाओं का 'विश्वकोष' कहा जा सकता है, क्योंकि ऐसा कोई भी ज्ञान, शिल्प, विद्या, कला, योग और कार्य नहीं है जो नाट्यशास्त्र में विवेचित न हुआ हो।<sup>1</sup> यह ग्रन्थ 36 अध्यायों में विभक्त है, जिनमें क्रमशः नाट्योत्पत्ति, मण्डप, रंगद्वयन-यूजन, साण्डव-नयण, पूर्व-रसविधान, रस, भाव-व्यञ्जन, अनाभिनय, उपांग-अभिनय, मण्डप-विवरण, गतिप्रचार, कदमात्र-वृत्तिधर्म, रात्रकाल-अभिनय, छन्दो-विधान, भाषा-वर्णन, दशरूपक-वर्णन, सङ्घ-निरूपण, वृत्ति-विश्लेषण सामान्याभिनय, पात्र-श्रुति, चित्राभिनय, विकृति-विकल्प और सगीत-शास्त्र आदि विभिन्न विषयों का सागोशंग विश्लेषण किया गया है। इन ग्रंथ या सम्पादन और प्रकाशन विविध विद्वानों और संस्थाओं द्वारा किया गया है, जिनमें काम्यमाला सीरीज, निर्णयशावर पेंस, रम्बई, पाणकवाड़ और एंटेल् सोरीज बड़ोसा, काशी संशुद्ध सीरीज, वाछणसी, रॉयल एशियाटिक सोसाइटी, काम्यकला आदि के प्रकाशन महत्वपूर्ण हैं। इस ग्रन्थ पर विदेशी विद्वानों ने भी गौरव-कार्य किया है, जिसमें सम्पूर्ण नाट्यशास्त्र का विश्लेषण तो नहीं हुआ है किंतु स्फुट तथा प्रकीर्णक शोध-निर्बंधों तथा नाट्यशास्त्र के कतिपय अध्यायों के सम्पादन का कार्य उल्लेखनीय है। यन्त्रुणः सन् 1826 से लेकर अद्यावधि यत्नाधिक वर्षों में इस ग्रन्थ पर भारतीय और पाश्चात्य विद्वानों ने जो अनु-शीलन, अनुसंधान, साध-शोधन और समीक्षा प्रस्तुत की है, उसका पूर्ण सदुपयोग करते हुए यदि सामान्यात्मक दृष्टि से समायोजित कार्य किया जाय तो 'नाट्य-शास्त्र' का एक ऐसा विशद और यन्त्रीर रूप विद्वानों के समक्ष आ सकता है जो अनूनापूर्व हो। यह कार्य अत्यन्त परिश्रमसाध्य और साधनापूर्ण है जिसका निर्वाह प्रभूत धैर्य और अवकाश द्वारा ही संभव है।

### नाट्यवेद के पौराणिक शास्त्रान्तर्गत काम्य-विपुलि

भरतमुनि-निरचित 'नाट्यशास्त्र' में यद्यपि काव्य-वर्चों का विषय उसके परवर्ती ग्रंथों से भिन्न रूप में विवेचित हुआ है, तथापि उसकी वर्णन-प्रणाली के आधार पर काव्य के स्वरूप-विपरक अनेक तत्त्वों की उत्तमसंगत अभिज्ञता की जा सकती है। यों तो काव्यमीमांसा अथवा साहित्यशास्त्र की दृष्टि से नाट्य-शास्त्र के 6, 7, 16, 18, 20 तथा 22 संवदक अध्यायों का विशेष महत्त्व है, तथापि अन्य अध्यायों द्वारा भी काव्य-विमर्श की उपलब्धता सामग्री का बोध किया जाता सहज है। भरतमुनि ने नाट्यवेद की उत्पत्ति के विषय में जो

1. न तज्ज्ञानं सच्छिल्पं न वा विद्या न सा कला ।

न स योगो न तत्कर्म यन्नाट्येस्मिन् दृश्यते ॥ (नाट्यशास्त्र 1-116)

पौराणिक आख्यान प्रस्तुत किया है, वह काव्यशास्त्रीय दृष्टि से भी अत्यन्त उपादेय है। उसके प्रारम्भ में ब्रह्माजी से की गई इन्द्रादि की यह प्रार्थना कि— 'श्रीदनीपकमिच्छामो दृश्य श्रव्य च यद् भवेत्' इस तथ्य की ओर संकेत करती है कि सहृदय वाक्य-भावको की यह उत्कट अभिलाषा होती है कि वे वाक्यस्रष्टा (ब्रह्मा) द्वारा ध्वनण के लिए मधुर एवम् दर्शन के लिए सुन्दर श्रीदन्तस्वरूप वाक्य की उपलब्धि करें। इस उक्ति में वाक्य के दोनो रूपों (श्रव्य और दृश्य) की ओर संकेत है और दोनो के लिए 'श्रीदनीपक' पद का प्रयोग करते हुए भरतमुनि ने उनकी मूलभूत विशेषता निरदिष्ट कर दी है। इस विषय में हम इतना ही कहना चाहते हैं कि 'श्रीदन्त' शब्द अपनी अर्थ प्रक्रिया में अत्यन्त व्यापक है और इस के अन्तर्गत जितने भी गुण अथवा व्यावहारिक धर्म समाविष्ट होने लाञ्छनीय हैं, वे सब श्रव्य तथा दृश्य वाक्य के अंग बन कर उपस्थित हो सकते हैं।

### नाट्याख्यान का रहस्योद्घाटन

भरतमुनि द्वारा बर्णित उपर्युक्त आख्यान में ब्रह्मा द्वारा चारो वेद से यथोचित सामग्री ग्रहण करने हुए नाट्यवेद की रचना विगमक जो बात नहीं गई है उससे स्पष्ट है कि यस्तुत वेद ही अपने व्युत्पत्तिक्रम्य अर्थ तथा ज्ञान-सामग्री के कारण समस्त विद्याओं और उपविद्याओं के रत्नकोष हैं और यदि उन्हें के निष्पन्न द्वारा नाट्यवेद की उत्पत्ति मानी जाय तो गर्वथा समीचीन ही है। कहने के लिए तो वेदों में नाट्यवेद की उत्पत्ति वर्णित नहीं गई है, किन्तु उसके द्वारा वाक्य मात्र के सृजन अथवा निर्माण का तन्त्र भी ध्वनित हुआ है। नाट्यवेद की रचना के लिए ऋग्वेद से 'पाठ्य', यजुर्वेद से 'अभिनय', सामवेद से 'गीति' और अथर्ववेद से 'रस' लेने का जो आख्यान प्रस्तुत किया गया है, वह नाट्यवेद अथवा नाट्य-वाक्य की चार मौलिक विशेषताओं का निर्देख्य होन के साथ-साथ वाक्य-गर्जन के लिए अभीष्ट सम्भावनाओं और उनको गयोजन विधि का भी सामान्य संकेत करती है। बल्कि उसमें वाक्य-साहित्य का अनुभूति-पक्ष और अभिव्यक्ति-पक्ष व्यञ्जित है। यह तो हुई पाठ्य और अभिनय के वाक्यगत अर्थ-ध्वनन की बात। गीति और रस-रत्न की वाक्यगत गहृता के निरूपण की विशेष आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वाक्य और गीत का मधुर सम्बन्ध तो अनादि काल ही से चलता आ रहा है, जिनके संवेदनापूर्ण समन्वय में स्वतः ही प्रसवित होने वाली रस-मयी धारा ही वाक्य का चरम सत्य अथवा परम ध्येय है जिनके आनन्दप्रवाह में ही वाक्य-नयन और वाक्यान्वाहक का प्रयोजन परोक्ष होता है। अभिप्राय यह है कि किसी भी श्रेष्ठ वाक्य की सघटना के लिए उमराव-विनोद-विन्यास, रचना-पौष्टिक, गीतियोजन और रसास्वाद आदि ऐसे महत्वपूर्ण तत्व हैं जिनकी

छात्रों में समन्वित हो काव्य-सर्वना अथवा काव्य-स्वरूप की स्थापना अंतर्निहित है।

भारतमुनि ने नाट्यवेद को त्रिग अर्थात् 'सर्वत्रयनाट्य' कहा है यह अत्यन्त सारगर्भित और उचित है। उन्होंने इन्द्र की ब्रह्मा जी द्वारा दिये गये इस आदेश का कि 'तुम लोगो में जो गुणज्ञ, विदग्ध, प्रथम और जितधन हो, उन्हें यह नाट्यवेद दे दो'—यह अर्थ निवाला या मन्त्रा है कि काव्यानुगीकन एक काव्य-प्रयोग के गुणोप्य अधिवासी ये ही स्थिति हो गये हैं, जिनमें काव्योचित बुद्धिमानता विदग्धता, प्रथमता और जितधनता के गुण स्थित हो। देवताओं से इन गुणों का अधिर्भाव रहता था भारतमुनि तथा उनके पुत्रों में नाट्यवेद के प्रयोग की को समता निर्दिष्ट की गई है, यह काव्यमान के उद्भावक व्यक्तियों को ऐसी प्राथमिक विशेषता है जिनमें वे काव्याभ्यास अथवा रस-ग्रहण के मधुरतम मार्ग में रहते होते हैं। भारती, आरभटी और भास्वती वृत्तियों में युक्त नाट्य-प्रयोग की विशेष महत्ता के लिए त्रिग केशिनी वृत्ति के उपयोग को बात कही गई है, उसमें प्रकृत है कि जब तक काव्य अथवा नाटक में केशिनी अर्थात् सजित वृत्ति का प्रयोग नहीं किया जाता, सब तक रचना-विषया में तात्पर्य अथवा सौन्दर्य का संचार हो ही नहीं सकता। यन्मुन, कौशिकी वृत्ति 'सौन्दर्योपयोगो ध्यापार' की प्रतीक है, क्योंकि उसी के द्वारा सचस्त रसों की अभिव्यक्ति में सौन्दर्य अथवा रसिकता का संचार होता है।

भारतमुनि ने 'द्वन्द्वव्य' नामक उत्सव पर दिये गये नाट्य प्रयोग में दानवों पर देवताओं की विजय निर्दिष्ट कर एक प्रकार के नाट्योपकरणों को ही सतिद्धि की है। अनुसूरी द्वारा पहुँचाई हुई वागा की सत्कार्य में उपासना होने वाली विष्णु-वागाओं से उपमित किया जा सकता है। उन्होंने विष्णुनामक देव द्वारा ब्रह्मा जी पर स्वर्ग में पथपात पूर्ण ताडन का उल्लेख कर यह तथ्य ध्वनित किया है कि पश्चिम काव्य-रचना में त्रिग के शुभाशुभ की ऐक्यविक प्रकृति नहीं होती, किन्तु संकुचित और सामुहिक वृत्तियों वाले ध्वनि अन्तर्गत मन्त्रवृत्ति के अनुकूल उसमें छिद्रान्वेषण करने का आधार अनुसूचित कर ही लेते हैं। देवों की कान्यपूर्ण भावना के निवारण हेतु ब्रह्मा जी ने नाट्यवेद की जो विशेषताएँ उद्घाटित की हैं, वे एक प्रकार से काव्य-निर्माता द्वारा वागी सन्तोषपूर्ण अभिव्यक्ति के समर्थन की ही परिचायक हैं। उनमें यह तथ्य निरूपित किया गया है कि काव्य-सर्वना एक उत्पन्न पुनीत और श्वेत्स्वर सृष्टि है जिसके द्वारा अनुसूरी की फल-प्राप्ति प्रयत्नशील विधि से की जा सकती है। नाट्य अथवा काव्य में चतुर्विध के भावों का अनुसूचित होने के साथ-साथ धर्म, नीति, अर्थ, धर्म, शास्त्र, पुण्य, काम और वय आदि विविध भावनाओं का जो अभिव्यक्तन रहता है, यह किसी सर्व-विशेष के लिए ही न होकर सर्व-भाषान्य प्रती के लिए भी



अभीष्ट है। उसमें सगार के सुख-दुःख-समन्वित स्वभाव का चित्रण ऐसी रमणीयता से किया जाता है जिसे किसी भी रूप में साम्प्रदायिक और परमंगत भावना का पतीव नहीं कहा जा सकता। अभिप्राय यह है कि नाट्यशास्त्र में उल्लिखित उपर्युक्त आख्यान अपना तात्त्विक महत्व रखता है और उसके द्वारा न केवल नाट्यवेद का अपितु काव्य मात्र का मूल प्रतिपाद्य विवेचित किया जा सकता है। उस आख्यान से निम्नलिखित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं—

1 नाट्यवेद की भाँति काव्यसर्जना भी एक अत्यन्त पुरानी एवं प्रेमसमन्वित रचना प्रक्रिया है जिसका स्रष्टा कवि चतुर्भुज ब्रह्मा की भाँति महान् और अद्भुत समत्कारविधायी बलानार होता है।

2 काव्य-सर्जना के मूल में न केवल 'स्वात सुखाय' भाव का ही अभिव्यजन है, अपितु उसमें सर्वजनहिताय की भावना भी निहित है।

3 काव्य का आस्वादन के ही व्यक्ति कर सकते हैं, जिनमें काव्य-ग्रहण करने का नैपुण्य, वैदग्ध्य, प्रागल्भ्य और मौहार्द हो।

4 काव्य मुख्यतः मानव सुलभ मनावृत्तियाँ का निर्देशक होने के कारण सहृदयजना के लिए ही प्रोत्तिकारक और कीर्तिप्रद होता है।

5. यद्यपि काव्य रचना में भारती, आरभटी और सात्वती वृत्तियों का प्रयोग होता है, किन्तु केंशिकी वृत्ति के स्रोजन द्वारा ही उसे सौंदर्यमयी चेतना प्रदान की जा सकती है।

6 कृत्न के लिए काव्य-सृष्टि में ही शृंगार प्रधान हो, किन्तु उसकी शृंगारिता केवल मधुरभावमूलक रति का ही प्रतिबिम्ब नहीं, अपितु उसमें अन्य वृत्तियाँ का भी शृंगारमय विलास निहित रहता है। यदि ऐसा न होता तो सहृदयजन भवमान् के सर्वशक्तिमान और दुष्टविध्वंसकारी रूप में शीत और सौंदर्य के दर्शन कैसे करत ?

7 काव्य का प्रसंजन किसी वर्ग विशेष की ही चित्तविश्रांति नहीं, अपितु वृत् प्राणिमात्र के प्रसादन अथवा चित्तान्नादन का साधन है। उसे सर्वजनप्राप्त योग्यता का अभिव्यजन कहा जा सकता है।

8 जो व्यक्ति काव्य सर्जना के प्रति विद्वेष भावना रखते हैं, वे वस्तुतः अपनी ही मनीषा मनोवृत्तियाँ का प्रकाशन करते हैं। उन्हें अपनी धातधारणाओं के कारण काव्य की मनोस्य व्याप्त सत्ता में दूषणमान ही प्रदर्शित होते हैं।

9. काव्य किसी व्यक्ति की निजी भाषाओं का स्वार्थमय प्रदर्शन नहीं, अपितु लोकजीवन की भाव गन्धितियों का अभिव्यजन है। वह अपनी व्यक्तिपरकता में भी वागम की विराट् शक्ति के तटन सत्रोये रखता है।

10 काव्यसम्वाद की प्रक्रिया में व्यक्ति निरपेक्षता का भाव प्रधान है और 'स्वपरगत देशनात्तावम्यावेश' उसने मार्ग का मन्ने बटा व्यवधान है।

11. काव्य में यदि विविध ध्वनियों का परिचालन हो गया था तो भी उन्हें व्यंग्य-निरपेक्ष भावनाओं में ही निरक्षित किया जाता चाहिए ताकि सहृदय प्रयत्ना अपनी धरनाओं का साधारणीकरण करते हुए अपनी वृत्तियों में तन्मयता को अनुभूति कर सकें।

12. जो काव्यकार पिछेपूरे भावनाओं से काव्य-मूर्ति करता है, वह भारतीयता का सम्बन्ध साधक नहीं है और 'मुनिगार्थ' का अधिकारी होता है।

13. कहने के लिए काव्य-गद्या और काव्यास्वादिका दो पृथक्-पृथक् स्थिति हैं, किन्तु तत्काल: काव्यगद्या ही काव्य का आदि आस्वादिका होता है। यद्यपि काव्यकार की गर्जना और आम्नादन को मनोवृत्तियों में मतर रहना है, किन्तु प्रयत्न में दोनों वृत्तियों के सम्मिलन का एक ऐसा सन्निवृत्त भी है जहाँ इस प्रकार की दुविद्याएँ दिख नहीं रहती।

14. जिस प्रकार लोकास्वभाव का आनन्द नाट्य है, उसी प्रकार लोका-वस्था की सुगम अभिव्यक्ति काव्य। नाटक-रचना में जैसे लोकास्वभाव और नाट्य-धर्मों के आधार लगे-भगवत्त्व और सौन्दर्य-वैधान्त को पूर्णता प्रदान करते हैं, उसी प्रकार काव्य-रचना में स्वभावोक्ति और यन्त्रोक्ति का समुचित सामंजस्य जैसे रत्न-निष्पत्ति की मीमांसा से सम्पन्न बनाता है।

15. प्रयोग और शक्ति में भिन्नता होने हुए भी अन्ततोगत्या नाट्य और काव्य का हेतु, प्रयोजन और धरम तदय एक ही है। दोनों की गणना इसी बात से है कि वे मनासोक्ति करते हुए चलें।

#### नाट्यशास्त्र की उपलब्धि

हमने भ्रातृमुनि-शक्तिगान्धर्व विचारधारा को जिस दृष्टि से काव्यगत बना-कर अभिव्यक्त किया है, उसे किसी भी रूप में अन्यथा नहीं समझना चाहिए। यद्यपि नाट्यशास्त्र में काव्य की स्वस्व-धर्मों का प्रयत्न निरूपण नहीं हुआ है, किन्तु उसकी परीक्षा उपलब्धि की रूप में महिमायमो नहीं है। नाट्यशास्त्र-गणित लोकप्रियता और नाट्यधर्मिता के माध्यम से काव्य की मनासोक्ति और सौन्दर्य-मैत्र्या को तदय सुचारु-रूपेण विवेचित किया जा सकता है। वस्तुतः काव्य-सर्जना में दोनों की उपयोक्तता है और वे दोनों आधारात्मक-सम्बन्ध के साथ-साथ 'मनासोक्ति सम्पन्न' रहते हैं। लोकास्वभाव की वास्तविकता यदि काव्य को टोका भूमिका प्रदान करती है तो नाट्य-धर्म की वास्तविकता बिल-व्यवस्था के उप-करण जुटा देती है। कवि कथना नाट्य प्रयोक्तता को इस बात का अधिकार होता है कि यह अपनी कृति को सज्जत और सजीव बनाने के लिए उसमें प्रयोचित परिवर्तन भी कर सके। लोकास्वभाव-शक्तिगान्धर्व में दोनों की सापेक्षिक महत्ता का निरूपण करते हुए उचित ही कहा है कि कविगत कथना नाट्यत वागवाचकार-

रूप नाट्यविद्या विधी भी बनाई ति की प्राण चेतना वही जा सकती है। उनका बचन है—

'यस्मान् कविगता नटगता वागमालवारनिष्ठा नाट्यधर्मरूपा सर्वप्राणवती  
वर्षान् इति अर्थमवश्य प्रवर्तते, तस्मात् सर्वेभ्यस्तद्यो सहजोभावो लोचघर्मसक्षण  
उक्तो भित्तिस्थानीयत्वेन नाट्यधर्म्या सहज सदादिवर्मण । अगवर्तनारूप गुण-  
पक्षणानि च, अलकारचष्टा अलकार उपमादपरच ।'

नाट्यशास्त्र-वर्णित काव्यलक्षण' काव्यालकारों के आदि-रूप हैं

भारतीय काव्यशास्त्र के अद्यायधि उपलब्ध ग्रंथों में भरतमुनि का नाट्य-  
शास्त्र ही प्राचीनतम ग्रंथ है। उस ग्रंथ में जो कुछ भी काव्य-वर्चा की गई है,  
वह नाट्य की आनुपगिक मात्र है। भरतमुनि के पश्चात् आचार्य भामह ने सर्व-  
प्रथम काव्यवर्चा की स्वतन्त्र विवेचना का विषय बनाया जो अनेक प्रकार के  
विकास-भागों को पार कर पठितराज जगन्नाथ पर्यन्त अजस रूप से प्रौढता को  
प्राप्त हुना गया। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि भरतमुनि ने 'नाट्यशास्त्र'  
में जिन लक्षणों का निरूपण किया था, वे ही कालांतर में अलकारों में परि-  
वर्तित होत गये। यद्यपि उस परिवर्तन का एक प्रमवद्ध इतिहास उपलब्ध नहीं  
है तथापि उन लक्षणों तथा अलकारों के तुलनात्मक अध्ययन से उनके साम्य का  
अनुमान सहज ही लगता जा सकता है। लक्षणों और अलकारों के साम्य तथा  
संप्रम्य का विशद विवेचन करना हमें यहाँ अभीष्ट नहीं है। हम तो यहाँ पर  
केवल एक सामान्य सन्देश करना चाहते हैं कि भरतमुनि-विवेचित लक्षणों में  
अलकारों के भावी विकास का अतर्बीज किस प्रकार अनुपस्थित है। उदाहरणार्थ  
कहा जा सकता है कि 'शाभा' लक्षण का स्वरूप 'तुल्ययोगिता' अलकार में मिलना-  
जुलता है तो 'निरक्त' लक्षण में 'अर्थान्तरन्यास' अलकार का बीज अतिनिहित  
है। इसी प्रकार मशय लक्षण में 'मदेह' अलकार तथा 'दृष्ट' में 'स्वभावोक्ति'  
अलकार की व्युत्पत्ति समझी जा सकती है। 'गुणातिपात' तथा 'गहंणा' लक्षण  
का सम्मिलन यदि 'व्याजस्तुति' अलकार में विद्यमान है तो मनोरथ लक्षण में  
'अप्रस्तुत प्रशंसा' तथा 'मूर्ध्म' अलकार के तत्त्व-वृत्त सन्निहित हैं। इसी प्रकार  
'प्राप्ति' में 'काव्यलिंग' निदर्शन से 'निदर्शना' मिथ्याध्यवसाय से 'अपस्तुति' प्रतिद्व  
से 'उदात्त', प्रतिबोध में 'आशेष' अतिशय में 'अतिशयोक्ति' तथा प्रियवचन से  
'प्रेयम्' अलकार का साम्य स्पष्ट किया जा सकता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने  
नाट्यशास्त्र में वर्णित लक्षणों के मद्दह की दो तालिकाएँ प्रस्तुत की हैं जिनमें  
पृथक् पृथक् प्रणाली में प्रतिनालिका में 36 लक्षणों का निरूपण हुआ है जिन्हें  
द्विगुणित करने में इन काव्यलक्षणों की संख्या 72 हो जाती है। इनमें 17 लक्षण  
दोनों तालिकाओं में समनिष्ठ हैं जिन्हें कम करके स दोनो तालिकाओं में प्रति-

पाठित मध्यों की संख्या 55 रह जाती । अभिनवगुप्त ने गुणधरम्बरा से प्राप्त तथा उपजाति कृत से पाठित मध्यों को मूल माना है तथा उन पर तिथी हुई टीका में अनुष्टुप् छन्द की गणना का स्थान-स्थान पर निर्देश किया है । उद्गीते मध्यों और अर्चकारों की साम्यपूर्णताओं भी प्रस्तुत की हैं जिनसे इस विषय का महत्त्व ही परिज्ञान हो जाता है कि भारतीय काव्य-शास्त्र की परम्परा में भरतमुनि का साम्यतत्त्वों का भावी विकास किस प्रकार अलंकारशास्त्र के रूप में दृष्टिगोचर हुआ । आचार्य मट्टी ने इस विषय में उचित ही कहा है कि 'मध्यों के अर्चकारों में वैविध्य गिना होता है ।' अभिनवगुप्त के मतानुसार शीघ्र या भिन्न-भिन्न मध्यों में उपयोग होने पर उगरी भिन्न-भिन्न शीघ्र-मुपमाएँ ही विविध अलंकारों के उद्भव का कारण बनती हैं । मध्यों का अर्चकारों की और इस प्रकार का प्रमाण भारतीय काव्यशास्त्र में विरहित काव्य-धर्मा का एक प्रमुख स्रोत समझा जाना चाहिए ।

**काव्यलक्षणों और काव्यालंकारों में महत्त्व सम्बन्ध है**

नाट्यशास्त्र-संज्ञित काव्यलक्षण एक प्रकार से 'काव्यविभूषण' अथवा 'भूषणमण्डल' हैं । अलंकार के स्वरूप-विवेचन के साथ उनका महत्त्व सम्बन्ध अन्वेषित किया जा सकता है । भरतमुनि ने विशेषमा तथा प्रथमोपमा आदि उपमा-भेदों को लक्षणकृत माना है और अन्य अलंकारों को भी लक्षणानुक्रम से समझने का निर्देश किया है । आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि ऐसे उपमा-भेदों का मूलकारण 'सद्गत शरीरभेद' है जो एक प्रकार से शरीरलक्षण ही है । यदि लक्षणानुक्रम से अलंकार-भेद करने का मूल गुणापेक्षेण समझ लिया जाय तो अलंकार प्रपञ्च का विस्तार करने में कोई विघ्नोप-कठिनाई नहीं हो सकती । भरतमुनि ने शीघ्रम्यमूक हीन अर्थात्कारो (उपमा, रूपक तथा दीपक) में छत्तीस लक्षणों का शीघ्र-वैचित्र्य विरहित कर तत्रन्वय शतसहस्र अलंकारों की परिकल्पना की है । उनके मतानुसार 'भूषण' नामक मध्यम का स्वरूप ही मूलतः गुणालंकारों के उचित सन्निवेश का रूप है तो 'गुणानुवाद' नामक लक्षण को एक प्रकार की उपमा ही कहा जा सकता है । दण्डी आदि आचार्यों ने उपमा का जो भेद-विस्तार किया है, उसका भेदक शब्ध 'लक्षण' ही है । निश्चय ही प्रारम्भिक काव्यधर्मा 'लक्षणानुवाद' होने की विसर्पे कारण काव्यालोचन की 'काव्यालंकार' के पूर्व 'काव्यलक्षण' तथा उसके विवेचकों को 'काव्यलक्षणकारों' तथा काव्यलक्षणविद्यापी कहा जाता था । ऐसा प्रतीत होता है कि भरतमुनि द्वारा जिन लक्षणसम्मत अलंकार-रूप का प्रवर्तन किया गया था, वह शक्य निश्चित होता हुआ कालांतर में ऐसी स्थिति प्राप्त कर सका जिसमें अनेक

प्रकार के स्वतंत्र अलंकारों का समुद्भव संभव हुआ। उन अलंकार-चर्चाओं में अनेक अलंकार-संज्ञाएँ समाविष्ट थीं जिनके वैचित्र्य पर उनका विवक्षित हुआ था। अलंकारों का यह आख्यान प्रारम्भ में न तो अधिक जटिल था और न विवादास्पद ही, किन्तु शनैः शनैः शास्त्रचर्चा के विकास में उसमें भी मत-वैभिन्य उत्पन्न कर दिया। उदाहरणार्थ भामह और दण्डी के पूर्व हेतु, मनोरथ, और भामिनी लक्षणों से उन्हीं की अभिधा काये जो अलंकार प्रवर्तित हुए, वे परवर्ती काल में मान्य नहीं समझे गये और आचार्यों ने भिन्न-भिन्न दृष्टियों से अलंकारों का वर्ग विभाजन कर उनके लक्षण तथा उदाहरण प्रस्तुत किये। अलंकारों का यह प्रसार नाट्य के मध्यम तथा वृत्तग पर भी आधारित था जिसका परिज्ञान आचार्य दण्डी के 'वाक्यादर्श' से किया जा सकता है। बहने की आवश्यकता नहीं कि जिस प्रकार युगपरिस्थिति ने लक्षणों से अलंकारों के विकास का क्रम उपस्थित किया था, उसी प्रकार सत्य ऋषी ने शास्त्र-ग्रन्थों की विवेच्य-सामग्री को भी नवीन दिशा प्रदान की थी। काव्य-साहित्य की परिवर्तित विधाओं में सर्वप्रथम महाकाव्य सर्वप्रथम बनाव जिसकी महत्ता के सम्बन्ध नाटक आदि का महत्व गौण होने लगा। परिणाम यह हुआ कि भरतमुनि ने जिस काव्यचर्चा को नाट्य की आनुषंगिक गाना था, वह स्वतंत्र और प्रमुख बन कर उपस्थित हुई और आचार्य भामह तथा दण्डी आदि विद्वान् स्पष्ट शब्दों में बहने लगे कि काव्य का ही एक भेद नाट्य है जिन पर अन्य विद्वानों ने यथेष्ट विमर्श कर दिया है, अतः वे मूलतः काव्य का ही विचार करते हैं। अस्तुतः मत्स्य और प्राकृत में लिखे गये महाकाव्यों, मुक्तियों और गद्य-प्रबंधों की विशाल सामग्री ने काव्यचर्चा को स्वतंत्र विवेचना का विषय बनाया और नाट्यशास्त्र-वर्जित वाचिक सभिनय की अक्षय्य काव्य-चर्चा ने काव्यशास्त्र की स्वतंत्र अभिधा धारण की। भामह और दण्डी के कार्य-काल में मेजर पंडितराज जगन्नाथ पर्यन्त विवेचित काव्य के विविध भेदोपभेदों में उन चर्चा का प्रसार है जिसका विस्लेषण यदि ऐतिहासिक अनुसंधान के विनाशप्रसंग में किया जाय तो अनेक प्रकार के नवीन तथ्य उपलब्ध हो सकते हैं।

**'वाक्यलक्षण' और 'वाक्यालंकार' में अन्तर अर्थ भेद**

प्रश्न होता है कि क्या लक्षणों के समान ही अलंकार हैं अथवा उनमें अन्तर अर्थ भेद भी है? इसका व्यावहारिक उत्तर तो यही है कि जब एक ही अर्थ के वाचक दो पर्यायवाची शब्दों में भी किसी न किसी प्रकार का सूक्ष्म अन्तर अन्वेषित किया जा सकता है तो लक्षणों और अलंकारों की एकस्यता होने स्वीकार्य समझी जा सकती है? काव्य-लक्षणों के सर्वप्रथम निरूपक आचार्य भरत मुनि ने भी अलंकारों के साथ उनका विभेद स्वीकार किया है। यह एक ऐसा मौलिक प्रश्न है जिसे साधारण समझ कर उपेक्षित नहीं किया जा सकता। इस

में आचार्य अभिनवगुप्त का मन उल्लेखनीय है। उन्होंने गुण तथा अलंकारों को साधारण से सम्बन्ध सिद्ध करते हुए सशय वा सम्बन्ध पूर्वक रूप से कविश्यापार से जोड़ा है। उनका कथन है कि कवि के प्रयत्न में वाक्य में शब्दार्थों द्वारा वैचित्र्य आता है, किन्तु जिस प्रयत्न से उक्त वैचित्र्य की गतिबिंदि होगी है, उन्ही वा नाम 'लक्षण' है।<sup>1</sup> यस्तुतः कवि-कर्म का ही नाम वाक्य है, अतः उक्त कर्म की गणना का भेद केवल कविद्वारा प्रयत्नश्यापार को ही प्रदान किया जाता चाहिए। आचार्य अभिनवगुप्त ने वाक्य-गुण, वाक्य-लक्षण तथा वाक्यावली का अन्तर एक अल्पन व्यावहारिक उदाहरण में स्पष्ट किया है। उनका कथन है कि 'सामान्य-तथा पुष्टता अथा पीयरत्न एक गुण हैं, किन्तु वह गुण यदि स्तनो में हो तो वह स्तनो का लक्षण है, किन्तु बहिर्प्रदेश में हो तो वह कुशलण हो जाता है। इसी प्रकार किसी एक प्रकार से कही जाये वाली वस्तु यदि उन्ही पदार्थक्रम से रसोचित विभाष के रूप में प्रकट हो तो वह 'लक्षण' होता है अन्यथा वह 'कुशलण' पद वा अधिकांश तो है ही। यही कारण है कि गुण और अलंकार लक्षणमनुदाय से भिन्न हैं क्योंकि लक्षण का सम्बन्ध निरन्तर अधिक औचित्य के साथ प्रतीत होता है जबकि गुण और अलंकार के साथ नहीं।<sup>2</sup> अतः तो यह है कि किसी काव्यवृत्ति में शब्द, अर्थ, गुण तथा अलंकार की जो संघटना होती है, उन्ही से काव्य-लक्षण वा निर्धारण किया जाता है। अभिनवगुप्त ने लक्षण का विवेचन करते हुए "परमौचित्यव्यापने प्रयोजन" द्वारा यह तत्प उद्घाटित किया है कि काव्य में औचित्य का स्थापन ही लक्षण का प्रयोजन है।<sup>3</sup> यह काव्य-लक्षण का ही प्रमाण है कि, कवि-श्यापार के मन में लौकिक वस्तु भी अलौकिक स्वभाव से काव्य-रूप में प्रकट होती है। लक्षण ही लक्ष्यमप काव्य-शरीर है और उसे अलंकारों का अनुप्राणन भी कहा जा सकता है।

### "काव्य-लक्षण" का पुनराख्यान

आचार्य अभिनवगुप्त ने नाट्यशास्त्र के 'वाक्य-लक्षण' को ध्यान में रखकर

1. इदं जनेन शब्देन, अनया इति कालेन्यतया, अमुना आशयेन, इत्य बुद्धिजननाय युजे, इति कवि, प्रकृतं । त तथाभूतं रसवत् काव्यं विधायो । तत्र चित्तवृत्त्या तस्य रस लक्षणतः तदगोचरविभावात् वैचित्र्यरसपादक विविधोपविधाव्यापारः लक्षण शब्देन उच्यते ।
2. यथा पीयरत्न स्तनयोर्लक्षण मध्यस्व वा कुशलण एव किंचिदभिप्रीयमान केनचिद्रूपेण रसोचितविभावादिदेषेण समेव पदार्थक्रम लक्षणतः लक्षणं अन्यथा कुशलण तेन गत्वं अलंकारा गुणाः च तत्प्रमुदायात् विलक्षणा भवति ।
3. एवं कविश्यापारवन्तात् धर्षजार्त लौकिकात् स्वभावात् विद्यमान तदेव लक्षणमित्युक्तम् "काव्ये तावन्लक्षण शरीरम् ।

उसका पुनराख्यान सा किया है। उन्होंने लक्षण की ही शब्दार्थमय वाच्यशरीर वर्यर अलंकार को उसकी सौन्दर्य-वृद्धि का साधन माना है। उनका मत है कि जिस प्रकार पृथ्वी हार से रमणी विभूषित होती है, उगी प्रकार चन्द्र आदि पृथ्वी-उपमानों से रमणी के मुख आदि का मौदर्पातिशय प्रतीत होता है। यो तो रमणी का मुख और उमका उपमान चन्द्र दोनों पृथ्वी-सिद्ध और लौकिक वस्तुएँ हैं, किन्तु उगी लौकिक मृष्टि में भी कवि की प्रतिभा एक ऐसा मादृश्य देखनी है जिसे द्वारा य दोनों वस्तुएँ परिवर्तित होकर उपमयोपमान भाव के विचित्र सम्बन्ध से अभिव्यक्त हो जाती हैं जिनमें उनके सौन्दर्य की गवृद्धि होती है। वस्तुतः वाच्य में वर्णनीय वर्णितभावन आदि की सौन्दर्याभिवृद्धि का एकमात्र कारण कवि की प्रतिभा ही है जिसके द्वारा वह सोचोतर मृष्टि करने में समर्थ होता है। अभिनवगुप्त ने 'कवि व्यापार' की ही 'सक्षण' कह कर उसे एक प्रकार से 'कवि-प्रतिभा के शब्दार्थमय आविर्भाव के रूप में विवेचित किया है जिससे स्पष्ट होता है कि 'लक्षण' द्वारा ही वाच्य-मृष्टि में सौन्दर्य-वृद्धि होती है और उसी के द्वारा वाच्य के अलंकार भी साधक बनते हैं। इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त ने उचित ही कहा है कि यो तो पापिक व्यवहार में मादृश्य, अमोद, अघ्ययमाय और विरोध आदि अनेक प्रकार के लौकिक सम्बन्ध प्रदर्शित होते हैं, किन्तु अपनी वाच्यरूपता में उन्हें वाच्यालंकारों का प्रकृत गौरव प्रदान नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा होता तो 'शौरव गवय' में उपमा तथा स्थाणुर्वा पुरुषो वा' में गदेर् अलंकार हो जाते। वस्तुतः इस प्रकार के कथन तो लौकिक सम्बन्ध मात्र हैं, किन्तु जब इन लौकिक सम्बन्धों के रूप में अधिष्ठानभूत कवि-व्यापार या 'सक्षण' प्रतीत होता है तो उसे वाच्यालंकारत्व की गरिमा प्राप्त हो जाती है। इस प्रकार आचार्य अभिनव गुप्त ने 'वाच्यवर्धेषु वाच्यलक्षणेषु गतम्' द्वारा उस हेतु का निरूपण किया है जो प्रत्येक अलंकार के मूल में अनुस्यूत है। उनके इसी विचार की प्रतिध्वनि हमें परवर्ती आचार्यों द्वारा निरूपित 'वैचित्र्ये सति' पद में मिलती है जिनमें अभाव से वाच्यालंकारों का प्रयोक्ता गिद्ध ही ही नहीं मयता।

नाट्यशास्त्र के पौराणिक आख्या की वाच्य-विवृति तथा उसमें वर्णित वाच्यलक्षणों का जो विवरण किया गया, उगत ओक प्रकार के तथ्य उपलब्ध होते हैं। महा के लिए तो नाट्यवेद का विमर्श मुख्यतः भारतीय वाच्य की मूल प्रकृति या द्योतक है, किन्तु उसमें वाच्य के औदात्य और आभिजात्य के ऐसे अनेक अमान्य गुण अन्तर्निहित हैं जिन्हें उपलक्षित कर विश्व-साहित्य का आदर्श निर्धारित किया जा सकता है। नाट्यशास्त्र की विशेषताएँ वाच्य के चिरतन गुणों की विशेषताएँ हैं जिन्हें आधुनिक युग-जीवन के परिवर्तन में पुनराख्यात

काले पर काव्य-निकाय के बहुविध मन्वीन पद्य अन्वेषित किये जा सकते हैं। तादृशवेद की पौराणिक उत्पत्ति से त्रिन पन्द्रह निष्कर्षों का उल्लेख किया गया है, वह उसी दिशा में निरूपित एक सधु प्रयास है। इसी प्रकार काव्य-सदाश्यों की काव्यात्मकारणत परिणति भी अपने आप में एक अत्यन्त रचिकर और शोधनीय विषय है। काव्य-शास्त्र के अध्येताओं को अथ जीवन के नवीन आलोक की अमिनप रचियों से काव्य-सिन्धु का अन्वेषण करते हुए ऐसा विवेका-मूर्त उपलब्ध करना है जो पूर्वाग्रहशित विराधियों के विषयमन का उन्मूलन कर सके। ऐसा करने पर ही भारतीय काव्य-शास्त्र का वह पक्ष उद्घाटित हो सकेगा, जिसमें आन्देवता का संस्तव करते हुए उसे त्रिपतिवृत्तनिपकारहिंसा, ह्यैरैकमयी, अनन्वपरताना और नवरासधिरा कहा गया है। वस्तुतः तादृशवेद का तत्व-विमर्श और पुनराख्यान पूर्व-संकेतित मन्त्रम्य के धीमधेश का उपक्रम बन सकता है, यही मेरे कथन का मूल मन्त्रम्य है और उसी दिशा की और अंगुल्यादेश करने की प्रेरणा से ही इस निष्कर्ष की रचना की गई है।



## कवि-समय अथवा काव्य-रूढ़ियाँ

### कवि-समय का अर्थ और उपयोगिता

काव्य विवेचना के प्रसंग में कवि-समय का निरूपण भी एक आवश्यक विषय है। कवि-समय का सामान्य अर्थ है कवियों का आचार या सिद्धान्त। काव्यशास्त्र में इसका एक विशेष अर्थ है जिसका तात्पर्य-बोध कवियों की प्रचलित परम्परा के रूप में किया जा सकता है। कवि-समय की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है जिसका प्रयोग विविध प्रकार की काव्य-वृत्तियों में किया गया है। राजशेखर ने 'कवि-समय' का स्वरूप-निर्धारण करते हुए लिखा है "अशास्त्रीयमलौकिक च परम्परा-यात यमयंमुपनिवृत्तन्ति कवयः स कविमयः" अर्थात् अशास्त्रीय और अलौकिक तथा केवल परम्परा-प्रचलित, जिस अर्थ का कविजन उल्लेख करते हैं, यह कवि समय है।<sup>1</sup> इसका अभिप्राय यह है कि लोक और शास्त्र में ऐसी अनेक बातें हैं जो साधारणतया सत्य और वास्तविक नहीं प्रतीत होतीं, किन्तु काव्यकारों ने उनका परम्परागत प्रयोग किया है जिसके कारण वे काव्यगत रूढ़ियाँ या कवि-पौढीकृतियों बन गई हैं और उन्हें सत्यवत् स्वीकार कर लिया जाता है। उन परम्पराओं के मूल में सम्भवतः सत्य का भी अंश हो, किन्तु समस्त कवि-पौढीकृतियों को यथार्थ नहीं माना जा सकता। सभी देशों के काव्यकारों ने अपनी-अपनी सम्स्कृति के अनुकूल उन परम्पराओं का पालन किया है और वे सत्य न होते हुए भी गद्य में भी अधिक प्रभावशाली हैं क्योंकि उनका बहुत कुछ मर्मन्ध हृदय परम्परागत मस्तराजों से है। यों तो साधारणतया सार और शास्त्र विरुद्ध विषयों के वर्णन को एक प्रकार का काव्य-दोष माना जाता है, किन्तु 'कवि-समय' उसका अपवाद है क्योंकि वेमें वर्णनों से अनेक बार कवियों का उपकार ही होता है। हाँ, यह बात अवश्य है कि 'कवि-समय' के नाम पर स्वीरवादी उच्छ्वसनात्ता का प्रदर्शन नहीं होना चाहिए क्योंकि ऐसा करने पर काव्य-रस का अपवर्ष भी हो सकता है।

आचार्य राजशेखर ने कवि-समय को कवियों का केवल उपस्वारस ही नहीं, अपितु काव्य-मार्ग का प्रदर्शक भी माना है। वे उद्ये किमी भी स्थिति में काव्य-

सौध के रूप में स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत नहीं हैं। उनका मत है कि 'प्राचीन विद्वानों ने सहस्रों भाषा जाने केने का सागोपाग अवगाहन, शास्त्रों का अवबोधन तथा देशान्तरों और द्वीपान्तरों का परिचक्षण कर जिन वस्तुओं को देख-सुन और ग्रहण कर उल्लिखित किया है, उन वस्तुओं और पदार्थों का देश, काल और कारण-भेद होने पर भ्रम वा विपरीत हो जाने पर भी उसी प्रावतन और अविकृत रूप में वर्णन करना कवितामय है।' राजशेखर के मतानुसार 'कवि-समय का मूल तत्व न जानने वाले कुछ लोगों ने उस शब्द का प्रयोग केवल प्रयोग को देख कर ही प्रवर्तित कर दिया है जिसके कारण वह रुढ़ हो गया है। उसके प्रयोगों में कुछ बातें ऐसी हैं जो प्रारम्भ से ही कवितामय के नाम से प्रसिद्ध रही हैं, किन्तु कुछ बातें धूर्तों ने परस्पर प्रतिस्पर्धा या स्वायंसाधन के लिए ही प्रसिद्ध कर दी हैं।<sup>१</sup> कवि-समय का आदर्श निदर्शन महाकवि कालिदास की रचनाओं के अध्ययन द्वारा हृदयंगम किया जा सकता है। उसका जितना अधिक महत्व राजशेखर ने स्वीकार किया है, उतना अन्य आलंकारिकों ने नहीं। और तो और, आचार्य भाषाह, उद्भट और दशरी आदि आलंकारिकों ने तो कवि-समय के अन्तर्गत समाविष्ट भी जाने वाली अनेक उक्तियों को तोरुशास्त्रविद्वद्वंशों की धेनी में व्याख्यात किया है। उनकी पुस्तितल्लत परीक्षा करने के पश्चात् ही उन्हें सुधार सम्झा जा सकता है।

### कवि-समय के प्रकार और आतिगत कवि-समय

आचार्य राजशेखर ने तीन प्रकार का कवि-समय माना है :— 1. स्वयं, 2. शौम और 3. पातालीय। इन तीनों में शौम कविसमय ही प्रधान है, क्योंकि, उसका क्षेत्र, अत्यन्त विस्तृत है। शौम कविसमय के चार रूप हैं :— 1. जाति, 2. द्रव्य, 3. गुण और 4. क्रिया। शब्दार्थ के चार प्रकार होने के कारण कवि-समय भी चार प्रकार का होता है, जिनके अर्थों में प्रत्येक के तीन तीन भेद होते हैं :— 1. असत् का उल्लेख, 2. सत् का अनुल्लेख तथा 3. नियम। जो पदार्थ लोक और मान्य में देखा या सुना न गया हो, उसका काव्य-रचना में उल्लेख करना असत् का निवन्धन है। उसके विपरीत वास्तव और लोक में वर्णित पदार्थ का उल्लेख न करना मत् का अनिश्चय है तथा शास्त्र और लोक के नियमों से नियन्त्रित एवम् बहुधा व्यवहृत पदार्थ का उल्लेख करना आचार्यिक निवन्धन है। आतिगत अर्थ में असत् के निवन्धन के उदाहरण नदियों में फलत और कुमुद आदि का वर्णन, समस्त जलशायों में हंस और मारुत आदि पक्षियों का वर्णन तथा

1. राजशेखर : काव्यमीमांसा : प्र० बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना

2. वही

सभी पर्वतों में, मुवर्ण और रत्न आदि की खानों का पित्रण है। मरुपि नदियों में कमल आदि अस्तत् हैं तथापि कविसमय के अनुसार उनका वर्णन सरिता-प्रवाह के प्रसंग में किया जाता है। इसी प्रकार न तो सभी जलस्रोतों में हम ही होते हैं और न सभी पर्वतों में मुवर्ण और रत्न आदि, तथापि कवियों ने इन प्रकार का वर्णन कर कवि-समय-परम्परा का ही पालन किया है। काव्य कृतियों में जातिगत सत् के अनिवन्धन के भी अनेक उदाहरण उपलब्ध होते हैं। उदाहरणार्थ धनन्त में मानती के होने पर भी उसका वर्णन न करना तथा चन्दन के वृक्षों में पुष्प-पत्र तथा अशोक में फल होने पर भी उन्हें पुष्पफलविहीन निरूपित करना आदि। जातिगत नियम के अन्तर्गत के व्यवहार आते हैं जो अनेक स्थानों में प्रचलित होने पर भी एक ही स्थान में व्यवहृत किये जाते हैं जैसे मकर आदि का केवल समुद्र में ही वर्णन करना तथा ताग्रनर्णी नदी में ही मोतियों की उत्पत्ति शतलाना आदि।

### द्रव्यगत कवि-समय के भेद

जातिरूप कविसमय की भाँति द्रव्यगत कविसमय के भी तीन प्रकार हैं। असत् द्रव्य के उन्नेय का उदाहरण अन्धकार का मुष्टिग्राह्यत्व अथवा सूचीमेदु-यत्न वर्णन करना एवम् ज्योत्स्ना का कुम्भापवाह्यत्व अर्थात् घटों में भरना जाना वर्णित करना है। स्पष्ट है कि न तो अन्धकार मुट्ठी में पकड़ा जा सकता है और न चाँदनी ही घटों में भरी जा सकती है, फिर भी कवियों ने कविसमय के अनुसार इन प्रकार के वर्णन किये हैं जो आज भी सहृदयममात्र का चित्तह्लादन करते हैं। सत् द्रव्य के अनिवन्धन के प्रमाण में कृष्ण पक्ष में ज्योत्स्ना की विद्यमानता होने पर भी उनका वर्णन न करना तथा शुक्लपक्ष में अन्धकार के होने पर भी उसका अनिवन्धन करना है। मब तो यह है कि प्रत्येक मास के शुक्ल पक्ष और कृष्ण पक्ष में चाँदनी का रूप तो प्रायः एक सा ही रहता है, पर लोक-व्यवहार की भाँति कवि व्यवहार में भी एक का उज्ज्वल पक्ष और दूसरे का निमिर पक्ष कहा जाता है। यह कथन एक प्रकार से 'कविसमय' का ही अनुवर्तन है। द्रव्यगत नियम का उदाहरण मनयाचन में ही चन्दन की उत्पत्ति तथा हिमालय में ही भूर्जपत्रों का उद्भव वर्णित करना है। ऐसा करने समय कविसमय इन तत्त्वों की और विचित्रता भी ध्यान नहीं देते कि चन्दन तथा भूर्जपत्र अन्य स्थानों पर भी उत्पन्न हो सकते हैं। कवि-समय का यह सिद्धान्त कल्पित प्रकीर्णक द्रव्यों में भी घटित होता है। उदाहरणार्थ क्षीरमुद्ग तथा क्षारमुद्ग की एवता निरूपित करते हुए दोनों ही प्रकार के समुद्रों में भगवान् दिव्यु का जन्म तथा सद्यो की उत्पत्ति का वर्णन करना। साम्प्रदिकता तो यह है कि क्षीरसमुद्र को ही उपसृक्त दोनों बायों के अग्रिष्ठान का श्रेय प्राप्त है, किन्तु कवि-समय ने क्षीर-

सागर और धारसागर की एकता निरूपित कर दी है। इसी प्रकार सागर तथा महासागर में भी ऐतद् का निरूपण कर कवियों ने कवि-समय का ही निर्वाह किया है क्योंकि गंगा आदि नदियों का समग एक सागर में होता है अर्थात् कवि एवं अपनी कवि-परम्परा अथवा कवि-मानस-व्यक्ति का पावन करते हुए सागर के साथ साथ समुद्रों की एकता का भी वर्णन कर देते हैं।

### क्रियागत कवि-समयों के रूप

काल्य में क्रियागत रूपों के भी अनेक प्रकार कवि-समय में वर्णित हैं। असात् क्रियागत निबन्धन का सम्बन्ध क्रियागत असत्य कल्पना से है। कवि-समय की सुदीर्घ परम्परा में साहित्यागत में चक्रवाक-निपुण का जलाशय के चिन्न-भिन्न तटों पर पृथक्-पृथक् रूप में रहना तथा चक्रों परती का ज्योत्स्नापात करना इसी प्रकार के निबन्धन का प्रमाण है। व्यावहारिक दृष्टि से चक्रवाक-निपुण की वियोग-श्रिया और चक्रोरियों की चन्द्रिकापानश्रिया असात् है तथापि कवि-समय के अनुसार एक प्रकार का वर्णन करवा अनिवार्य है। क्रियारूप अर्थ में सत् का अनिबन्धनत्व भी अत्यन्त प्रसिद्ध है। उदाहरणार्थ दिन में नीलौत्पल (नीलममल) का विक्रम न होना तथा रात्रि में शेफालिका के पुष्पों का शाखा से गिरना आदि वर्णन उपस्थित किये जा सकते हैं जिनमें कवि-समय निरूपित सिद्धान्त का ही समन साध हुआ है। क्रियागत नियम के अन्तर्गत प्रीष्म और वर्षा काल में भी होने वाले कौकिलता-नृत्य का देवल धरन्म में ही वर्णन करना तथा समस्त श्लुभों में होने वाले घूर्ण-नृत्य एवम् केरी-ध्वनि को केवल वर्षागत निर्दिष्ट करना 'निषर्ण' के अन्तर्गत विषय हैं। अभिप्राय यह है कि कवि-समय के अन्त-र्गत जानिगत, द्रव्यगत और क्रियागत रूपों के मौल-धीन भेद होने से उनके नौ रूप बन जाने हैं।

### गुणगत कवि-समय का विशेषण

राजशेखर ने गुणगत कवि-समय की स्थापना करते हुए लिखा है कि 'असत् अर्थात् सोक में अविद्यमान गुणों का निबन्धन करना, 'कवि-समय' के अनुसार है।<sup>1</sup> इसका स्पष्टीकरण करते हुए यह कहा जा सकता है कि भौतिक पदार्थों में तो शुभ्रत्व, नीलत्व और पीतत्व आदि गुण होते हैं, किन्तु समूह भावों में वे नहीं होते तथापि कवियों ने यश और हास्य जैसे अरूप विषयों का भी रूप-वर्णन करते हुए उन्हें स्वतः वर्णन के रूप में विवेचित किया है जो कवि-समय की परम्परा के ही अनुसृत्य है। अग्रज और पाप आदि का वर्णन कल्परूप में करना तथा क्रोध

1. काव्यमीमांसा (कविरहस्य) पंचदश अध्याय, पृष्ठ 201

और अनुराग आदि का वर्णन रक्त वर्ण के रूप में करना कवि-समय का ही परिपालन है, क्योंकि इन पदार्थों की भावात्मक सत्ता होने के कारण केवल उनकी अनुभूति ही की जा सकती है। कविया की कृतिया में दश की घबलता और हास्य की सुकलता के अनक उदाहरण उपलब्ध हैं। पाप और अयश की वासिमा तथा शोध और अनुराग की लासिमा का वर्णन करते हुए कवियों ने अनेक प्रकार के कल्पना चित्र-अंकित किये हैं। कविसमय के इस गुणविधान में एक बात उल्लेखनीय है और वह यह है कि यद्यपि सत्तार में बुद्धिमत्तिया और कामियों के दाँतों का रक्तवर्ण कमल कलिया का हरित वर्ण एवम् प्रियगु पुष्पो का पीतवर्ण प्रसिद्ध है, तथापि कविया न कवि समय की प्रसिद्ध के अनुसार उनका वर्णन श्वेत और श्याम वर्ण के रूप में किया है। इससे स्पष्ट है कि लोक में विद्यमान गुणों का अनिबन्धन कविसमय के अनुसार वर्णित होता है। यह भी देखा जाता है कि साधारणतः कवि-रचना में मार्गणय का रंग लाल, पुष्पा का श्वेत तथा मेषों का कृष्ण वर्ण वर्णित करने की परम्परा केवल गुण-नियमा के अनुकूल है यद्यपि पुष्पो के अनक वर्ण होते हैं तथापि स्मित के उपमान के रूप में पुष्पो के चित्रण में उनका केवल श्वेत रंग ही उल्लिखित होता है। कृष्ण और नील, कृष्ण और हरित, कृष्ण और श्याम, पीत और रक्त तथा शुक्ल और गौर रंगों का समान रूप से वर्णन करना भी 'कविसमय' ही है। इसी प्रकार मिश्रित आदि वर्णों में भी एकता समझनी चाहिए। कविया द्वारा आँसुओं का भी श्वेत, श्याम, कृष्ण और मिश्र आदि विविध वर्णों में वर्णन किया गया है जो कविसमय के ही अनुरूप है। राजशेखर ने कविसमय के अनुसार गुण वर्णन करने के अनेकविध उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, जिनमें न केवल उक्ति चमत्कार और आलंकारिक उत्कर्ष ही है, अपितु विविध विषया और पदार्थों के गुण-वर्णन द्वारा उनकी वर्णोचित सगति भी सिद्ध करने की चेष्टा की गई है। महाराज भाज की राजसभा में एक समस्या की पूर्ति करते हुए एक कवि महादय का इस प्रयोजन से अपना मानसिक विषाद व्यक्त करना पड़ा था कि कहीं महाराज भाज की दश-घवनिमा उनकी प्रिया की जलवावली का भी घवनिता न बना दे। काव्य-रचनाओं में इस प्रकार की वार्त्तकपरव ओर चाहे चमत्कृतपूर्ण अमर्य रचनाएँ मिल सकती हैं।

#### स्वयं तथा पातालीय कवि समय

कवि-समय-परम्परा में स्वयं और पातालीय कवि-समय वर्णन की भी पद्धति रही है, जिसका परिपालन करते हुए कवियों ने अपनी रचनाओं को रचि-कर और रमणीय बनाया है। उदाहरणार्थ चन्द्रमा में शशा और मृग की बिम्बे देखा है, किन्तु कविया ने अग्रविध मुद्रना के नाप उनका काव्ययुक्त वर्णन किया है। इसी प्रकार कामदेव के ध्वज चिह्न को कहीं मकर तथा कहीं मात्स्य रूप में चित्रित किया गया है जो उचित नहीं है, क्योंकि तत्काल मात्स्य और मकर का

ऐस ममन कर ही उनका वर्णन करना सुविशंगत है। कवियों का कर्तव्य है कि वे पद्योत्पत्ति के वर्णन के साथ इस बात का ध्यान रखें कि पुराणों में कदम्बा ही उत्पत्ति करी अथि 'एवि के नेव से मणिव हुई है और वही समुद्र-मयन की बेना में सपुद्र से। एंगी शिर्षा में कवियों के लिए उचित है कि वे उनके वर्णन-प्रबंध को पृथक्-पृथक् न समझें। यह भी एक कवि-समय का ही प्रताप है कि बहुकालअन्य पद्यप्रभा मयमान शंकर के मस्तक पर बाल-रूप में ही वर्णित किया जाता है। कवियों ने न वेदान्त अर्थ (कामदेव) का वर्णन मूर्तरूप में ही किया है अपितु वे अमूर्त काम का वर्णन करते में भी हतहृत्य हुए हैं। सूर्यभक्तकार मयूर कवि का मन है कि जो तो पुराणों में इन्द्रज हूणों की प्रकृता का वर्णन किया गया है, किन्तु कवि-रचनाओं में उन्हें एक ही समझना चाहिए। इसी प्रकार नारायण और मायव का ऐस चित्रण उसी प्रकार कवि-समय के अनुकूल है, जिन प्रकार कालना और सत्यता की एकता का वर्णन। कवि-समय में विभिन्न इन स्वयं विषयों की एकता के अतिरिक्त पाताचीय कवि-समयों का परिपालन भी कवियों की कृतियों में विद्यमान है। उदाहरणार्थ पाताल निवासी नाग और सप्त दोनो भिन्न-भिन्न जाति के हैं, क्योंकि वेव को नागराज तथा वामुकि को मार्गाज कहा जाता है, किन्तु कवि-समय के अनुरोध से प्राचीन कवियों ने दोनों का वर्णन एक ही रूप में किया है। इसी प्रकार दैत्य, दानव और अगुर में तीनों भिन्न-भिन्न जाति के हैं, किन्तु महाकवि वायभट्ट ने कादम्बरी के मंगलाचरण में तीनों का वर्णन एक ही रूप में किया है। वस्तुतः सभी दैत्यों और दानवों को अगुर कहना उचित नहीं है, क्योंकि हिरण्याक्ष, हिरण्यकशिपु, ब्रह्माद, विरोचन, बली और बाण आदि दैत्य हैं। विप्रचित्ति, शंकर, नमुषि और पुनोम आदि दानव हैं तथा बल, धृज एवं वृषपर्वा आदि अगुर हैं। कवियों ने उनके मूल अंतर का ध्यान रखे बिना उनका जो काव्यगत वर्णन किया है, वह केवल कवि-समय के अनुसार है। सारांश यह है कि राजशेखर ने कवि-समय जैसे महत्वपूर्ण विषय का उद्घाटन कर निरचय ही एक महत्वपूर्ण कार्य किया है, क्योंकि इस विषय की ओर मा तो अन्य आचार्यों का ध्यान ही नहीं गया था या उन्होंने इसका महत्व ही न समझ कर इसको उपेक्षा कर दी थी। राजशेखर ने इस विषय की महत्ता समझा कर उसे काव्य-सुलभ नहीं रखा अपितु पुनः जागृत कर दिया।

### उपसंहार

पूर्व परिच्छेदों में कवि-समय अथवा काव्य-कृतियों का जो विवेचन किया गया, वह मुख्यतः हमारे भारतीय काव्य-साहित्य की क्रमागत परम्पराओं के सम्बन्धित है। उसके अतिरिक्त विश्व-साहित्य के विभिन्न रूपों में भी इसी प्रकार का कवि-समय मिलता है जिसे अंग्रेजी में 'पोइटिक कन्वेन्शंस' के रूप में व्याख्यात

क्रिया गया है। इन कवि-समयों का एक महत्वपूर्ण आधार उनका सांस्कृतिक घरातल है। आज जब विश्वजीवन के आलोक में विश्व-संस्कृति और विश्व-दर्शन के समन्वय की चेष्टा की जा रही है तो वाङ्मय के मधुरतम रूप काव्य-साहित्य के द्वारा प्रवाहित कवि-समयों की मूल चेतना का अध्ययन और अनुशीलन करते हुए उसे मानव-मन के सामान्य घरातल पर विवेचित करना क्या कम सृष्टणीय अथवा न्यून रचिवर होगा? काव्य के अभ्येताओं को इस दिशा की ओर ध्यान देते हुए कवि-समयों के महासागर से सस्कृतिभ्रमृत रत्न-कणों के अनु-संधान का अवश्यमेव प्रयत्न करना चाहिए।

## काव्य-सर्जना में प्रतिभा का महत्व

‘प्रतिभा’ काव्य-विद्या के प्रादुराण की यदि जगती है। आचार्यों ने काव्य-हेतुओं का विश्लेषण करते हुए उसे सर्वांगीर महत्ता प्रदान की है। संस्कृत काव्य-शास्त्र में ही उसका गुण-व्यंजन सर्वत्र किया गया है। योंही काव्य-सर्जना के हेतु-तार्कों में व्युत्पत्ति और धर्म्याग को भी धर्मोष्ठ शौर्य प्राप्त रहा है किन्तु ‘प्रतिभा’ के सम्बन्ध में भी नतमात्रक है। इसका कारण यह है कि प्रतिभा वाक्य-सर्जना की मूल शक्ति एवम् बोजरूपा है, जिसके अभाव में शब्द निर्माण की कल्पना ही हो नहीं जा सकती। वाक्य के अर्थ हेतुओं का सापेक्षिक महत्त्व होवे हुए भी ये प्रतिभा की भी अदोषितमंजता नहीं प्राप्त कर सकते, यह एक सुनिश्चित धारणा है।

### प्रतिभा का स्वल्प-विश्लेषण

संस्कृत काव्य-शास्त्र के प्रायः सभी आचार्यों ने प्रतिभा के स्वल्प-विश्लेषण और महत्व का प्रतिपादन किया है। राजशेखर ने काव्यमोहता के अवन्त प्रतिभा की परिभाषा करने हुए उसे “या शब्दप्रामर्शमार्शवर्षवर्षमालापमुक्तिमार्शमन्पदवि तथाविधमधिहृद्य प्रतिभासंपत्ति वा प्रतिभा” कहा है तो अभिनवगुप्त ने ‘अपूर्ववस्तुनिर्माणधामा प्रज्ञा’ की प्रतिभा का स्वल्प-लक्षण निरदिष्ट कर उनकी व्याख्या ‘वर्षनीयवस्तुविषयमूलवोन्मेषप्रतिभित्त्वं’ के रूप में की है। मम्मट के अनु-सार कवित्वकी रूप एक ‘मंस्वारविशेष शक्ति’ का नाम प्रतिभा है तो भट्टकौटिल के मत से ‘नवनवोन्मेषशानिनी प्रज्ञा’ को ही प्रतिभा कहा जा सकता है। वाग्भट ने कल्पवि की सप्त सर्वतोमुखी बुद्धि को प्रतिभा माना है जो ‘प्रमत्तपदनव्यर्थ-धुक्त्वुद्वोधविद्याप्रज्ञी’ होने के कारण अपनी सर्वत्र प्रस्तुरण करती है। इन विषय में बंकितराज जगन्नाथ अपना मौलिक अभिमत रखते हैं। उनके अनुसार ‘काव्यपटनानुकूलशब्दार्थपरिचित’ को ही प्रतिभा की परिभाषा प्रदान की जा सकती है। आचार्यों के उपर्युक्त प्रतिभा-विषयक विचारों से यह निष्कर्ष निकलता है कि कवि के लिए प्रतिभाशाली होना अनिवार्यतः आवश्यक है, क्योंकि प्रतिभा के अभाव में सप्तकाव्य का प्रस्तुरण हो ही नहीं सकता। प्रतिभा के अन्तर ही कवियंत्र से नूतन कल्पनाओं का उद्बोध और सौन्दर्यानुभूति की समता उत्पन्न



होती है। यदि मत्वावियो म प्रतिभा का जागरण न हो तो वे नवरसरचिर वाव्य का निर्माण कर ही नहीं सकते। प्रतिभा के वारण ही कवि-समाार के प्रगापति कह जाते हैं और अचेतन पदार्थों म भी चेतना का सचार कर उनकी यथेच्छापूर्वक रूप-सर्जना कर लेते हैं। काव्यणास्त्रियो ने वाव्य की अभ्यर्थना मे जो कुछ अनिगपयानिपूर्ण मस्तव प्रस्तुत किया है, उसका बीजभूत आधार कवियो का प्रतिभा-गीजन ही है। वस्तुतः काव्यकार एक ऐसा अद्भुत शब्द शिल्पी है जो प्रतिभा द्वारा अपना वाग्विलास प्रदर्शित करता हुआ जडवन् पदार्थों मे भी चेतना का अपूर्व मय निस्पदित कर उन्हे शब्दद्रह्म' का दर्याय बना देता है। समाार की अभद्र और गहित वस्तुएँ भी कवि प्रतिभा का मयीग प्राप्त कर चमत्कृत मणि रत्न की काति धारण कर लेती हैं। यदि ऐसा न होता तो कण्ठ, पीमन्म और मयानक आदि रस भना साकोत्तर आनद की निष्पत्ति कैसे करा सकते थे ? वस्तुतः प्रतिभा के आधार पर ही कवि का अह आत्मप्रसार करता हुआ विश्वात्मतत्व के रूप म विगलित हो जाता है।

क्या प्रतिभा' ही वाव्य सर्जना का एरमान मूल हेतु है ?

काव्य-सर्जना का हेतु केवल प्रतिभा को ही स्वीकार किया जाय अथवा प्रतिभा, व्युत्पत्ति और अभ्यास के ममीकृत स्वरूप की ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिन पर आचार्यों न भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों मे अपना विवेचन प्रस्तुत किया है। कुछ आचार्यों ने 'सर्वे पदा हस्तिपदे निमग्न' के अनुगार प्रतिभा का ही अगो रूप म मान्यता प्रदान कर अन्य उपकरणों का उसके अग्ररूप मे निरूपित किया है तो कतिपय आचार्यों इन मवकी पृथक् पृथक् सत्ता मानते हैं। हमारे मतानुगार वाव्य सर्जना का भौतिक हेतु तो प्रतिभा तत्व ही है जो राजा के समान अपना शीर्षस्थान रखता है तथा व्युत्पत्ति और अभ्यासादि उपादान 'राजपरिवार' के समान उनके सहयोगी या शोभाधायक अंग बनते हैं। जिस प्रकार जडचेतन का मधानस्वरूप हमारा व्यक्तित्व भौतिक और आत्मिक चेतनाका का सम्मिश्रण है, जिनकी जडधेतना और आत्मचेतना को पृथक् पृथक् नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार वाव्य-रचना के अखण्ड स्वरूप मे प्रतिभा आदि तत्त्वों का मयानन ऐसी अद्भुत रानायनिक प्रक्रिया मे होता है कि उनकी शल्य-परीक्षा करना न तो समुचित ही है और न सम्भावित ही। साहित्य के समन्वयात्मक स्वरूप को भीति उसमे भी प्रतिभा आदि तत्वों का सम्मिलन रहता है, जिनमे किमी भी प्रकार के साहित्य की कल्पना नहीं को जा सकती। अपने मयन की पुष्टि के लिए हम कुछ प्रमुख आचार्यों के विचारों का प्रस्तुतीकरण आवश्यक समझते हैं, जिनमे इस विषय का स्पष्टीकरण हो सके कि वाव्य-हेतुभा के रूप म प्रतिभा तथा उमर महयोगी उपादान बीज-बीज से हैं और उनकी सापेक्षित महत्ता का निरूपण किस प्रकार किया जा सकता है ?

### विभिन्न आचार्यों के अभिमत

विशेष के इस प्रयोग में हमारा सर्वप्रथम ध्यान आचार्य भामह की ओर जाना है जिनोंने काव्य-दर्शना के लिए अन्वय्य हेतुओं का उल्लेख करते हुए भी यह स्पष्ट घोषणा किया है कि काव्य-दर्शना की क्षमता किसी प्रतिभावान् व्यक्ति में ही होती है। उन्होंने वाच्य-ज्ञान, काव्यविदुषागत एव अन्य निबन्धा-बनौतन द्वारा व्युत्पत्ति तथा 'कार्यः काव्यविद्यारटः' द्वारा अन्वय्य की ओर भी विशेष विचार है, किन्तु उनकी दृष्टि में कवि-प्रतिभा की महिमा सर्वोपरि है।<sup>1</sup> भामह के परवर्ती आचार्य दण्डो ने भामह की भाँति कवि-प्रतिभा का एकांत सम्बन्ध न कर तीनों के समुच्चय रूप में ही काव्य-दर्शना का हेतु अनुपस्थित किया है। उनका मत है कि यदि किसी काव्यरत्न में 'पूर्वागतपुष्पानुबन्धी प्रतिभा' न भी हो, तो भी वह अपनी व्युत्पत्ति और अन्वय्य द्वारा कवी की उपासना करण हुआ भारतीय-भाषा का अनुग्रह प्राप्त कर सकता है।<sup>2</sup> आचार्य रामानुज ने भोज, विद्या और प्रतीर्ण नामक तीन चरणों में समान काव्याद्यो को विभक्त कर प्रथम में मोक्षसुख-ज्ञान, द्वितीय में समस्त वाच्य-ज्ञान तथा तृतीय में लक्ष्यज्ञान, अभिधेय, वृद्ध-सेवा, धर्मोपदेश प्रदान और अपदान नामक छह तत्वों का उल्लेख करते हुए 'अभिधेय' अर्थात् वाच्य-रचना के उपाय को 'वक्तव्य-धनसंकारी' माना है। उनका मत है कि वृद्ध-सेवा में रचयिता में काव्य-विद्याविषयक उत्तमान्ति होगी है। जो अनेकाने से परों में स्वयं नया कल्पकरी की शक्ति मिलती है। व्यवधान द्वारा चित्त वृत्तन अर्थों के बोध में समर्थ होता है। रामानुज ने इन सबका काव्यगत सापेक्षिक महत्त्व अवश्य हीनार किया है, किन्तु वे भी इस तथ्य की अवहेलना नहीं कर सके हैं कि काव्य-शास्त्र के प्रबोध के लिए प्रतिभा ही साम्याविक बोज है। आचार्य चन्द्र ने इस विषय को कुछ भिन्न रूप में विकेशित किया है। उन्होंने मर्त्या और उपादा नाम से प्रतिभा के दो प्रकार निर्धारित कर अन्वयिद्ध सहजा प्रतिभा को ही श्रेयस्कर और काव्य का मूल हेतु माना है उनके मतानुसार जगदा प्रतिभा की उत्पत्ति 'व्युत्पत्ति' से होती है और उक्तका कार्य सहजा प्रतिभा का संस्कार करता है।<sup>3</sup> इस विषय में उन्होंने उदाहरण देते हुए किया है कि जित प्रकार धर्मिज स्वर्ग के परिष्कारण और मोक्षन के लिए समुचित उपायों की अपेक्षा आवश्यक है, उसी प्रकार सहजा प्रतिभा के परिष्कार और संस्कार के लिए अन्वय्य और व्युत्पत्ति भी आवश्यक है।<sup>4</sup> इस विषय में आचार्य आनन्दवर्धन का कथन है कि यदि कवि

1. भामह : काव्यालंकार 1/5

2. दण्डी : काव्यालंकार 1/104

3. चन्द्र : काव्यालंकार 1/16

4. बह्मी 1/14

मे प्रतिभा विद्यमान है तो वह पुरातन और परम्परावर्णिन विषयो मे भी नवन-  
दोन्मेष कर सकता है। उन्होंने व्युत्पत्ति की अपेक्षा शक्ति को महत्व देने हुए  
एक प्रकार से प्रतिभा की ही सन्तुति की है, और बतलाया है कि शक्ति के द्वारा  
अव्युत्पत्तिजन्य दोषो का भी निराकरण किया जा सकता है।

### प्रतिभा के रूप प्रकार

वाच्यमीमांसाकार राजशेखर न वारयित्री और भावयित्री के अभिधान से  
प्रतिभा के दो रूप माने हैं। वारयित्री प्रतिभा का सम्बन्ध कवि की वाच्य-निर्माण  
शक्ति से है तो भावयित्री प्रतिभा का सम्बन्ध भावक अथवा सहृदय की उद्भावन-  
शक्ति से। राजशेखर ने उक्त दोनों प्रकार की प्रतिभाओं की महत्ता और उप-  
योगिता पर बल दिया है। उन्होंने प्रथम प्रकार की प्रतिभा को कवि की उपवर्ती  
तथा द्वितीय प्रकार की प्रतिभा का कवि के धर्माभिप्राय की उद्भाविका कहा है  
जिसके कारण कवि का व्यापार-तर सफल बनता है। दोनों प्रकार की प्रतिभाओं  
मे कवि-प्रज्ञा के तत्त्व अन्विहित हैं। सच तो यह है कि प्रज्ञा के माध्यम से ही  
प्रतिभा का परिचय प्राप्त होता है। राजशेखर ने बुद्धि के तीन रूप (स्मृति,  
मति, प्रज्ञा) निर्दिष्ट कर अतीत विषय का स्मरण करने वाली बुद्धि को 'स्मृति',  
वर्तमान का बोध कराने वाली बुद्धि को 'मति' तथा अनागत का ज्ञान करने  
'प्रज्ञा' कहा है। बुद्धि के इन तीनों रूपों में श्रमण भूत, वर्तमान और भविष्य के  
उद्बोधन की शक्ति विद्यमान है। यहाँ एक बात स्मरण रखने योग्य है और  
यह यह है कि राजशेखर ने तो प्रज्ञा का सम्बन्ध केवल अनागत युग से ही जोड़ा  
है, किन्तु वाच्य प्रज्ञा के टीकाकार श्री विद्याधर चन्द्रनाथ ने उसे 'श्रैयातिवी'  
कहा है जिसका अभिप्राय यह है कि स्मृति का सम्बन्ध अतीत से, मति का अना-  
गत से, बुद्धि का वर्तमान से और प्रज्ञा का तीनों कालों से है। आचार्य विद्या-  
धर ने शास्त्र और वाच्य की याणी के दो श्रेणियों में मानकर शास्त्र में प्रज्ञा का  
वाच्य स्वीकार किया है तथा वाच्य में प्रतिभा का गचरण। इस विवेचन से  
यही निष्कर्ष निकलता है कि भारतीय आचार्यों की प्रतिभा के विहास साम्राज्य  
में प्रज्ञा की अनुप्रेरणा स्वीकृत है और इन तीनों का मणिकावन-संयोग पाकर ही  
कोई भी कलाकार अपनी बुद्धि में सफल हो सकता है।

### 'प्रतिभा', 'शक्ति' और व्युत्पत्ति का सम्बन्ध

राजशेखर ने उन्ही कवियों को धेयस्वर माना है जो प्रतिभा और व्युत्पत्ति  
के गुणों से समन्वित हो। उन गुणों के आधार पर उन्होंने कवियों के श्रमण  
'वाच्य-कवि' और 'शास्त्रकवि' नामक दो भेद किये हैं और लिखा है कि इन  
दोनों में कोई भी कवि किसी अन्य में हीनतर नहीं है। एक विशेष बात यह है  
कि राजशेखर ने अधिकांश आचार्यों की भाँति 'प्रतिभा' और 'शक्ति' को अभिन्न

रूप में ग्रहण न कर दोनों में अर्थात् अर्थ-भेद माना है। उनके मतानुसार 'सा शक्तिः वेदान् बाध्यतेः' धर्मान् शक्ति ही वाच्य में एवमात्र हेतु है। उन्होंने 'मन की एकाग्रता' को समाधि संज्ञा में अभिवृत्त कर उसे वाच्य-सर्वज्ञता का बान्धविक प्रयत्न और 'अभ्यास' को बाह्य प्रयत्न कहा है। इन दोनों प्रयत्नों का प्रयोजन 'शक्ति' को उद्भासित करना है। उनका मत है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति द्वारा कविय-शक्ति का प्रसार होता है। एव प्रसार से शक्तिमान कवि ही प्रतिभामय्यन् और व्युत्पन्न कहा जा सकता है। अभिप्राय यह है कि राज-शेखर के मतानुसार प्रतिभा की अपेक्षाएँ 'शक्ति' शब्द अधिक व्यापक है, यद्यपि औरवाचित्य दृष्टि में इन दोनों में कोई अंतर नहीं है। उन्होंने प्रतिभा के दो रूप (कारवित्री और भाववित्री) मान कर कारवित्री के सहजा, आर्ष्या और औपदेशिकी संज्ञक तीन प्रकार माने हैं और बतनाया है कि सहजा प्रतिभा पूर्व-जन्म के संस्कारों की अपेक्षा रखती है जब कि आर्ष्या प्रतिभा इसी जन्म के संस्कारों में उद्बुद्ध होती है। उनके मत में औपदेशिकी प्रतिभा की उत्पत्ति के कारण मंत्र, तंत्र, देवता तथा गुर्वापदेश आदि हैं। उसका उपदेश-काल तथा सत्कार-काल कवि का ऐहिक जीवन होता है। राजशेखर ने इसी विवेचन के सदृश में मंगल और श्यामदेव नामक विद्वानों के प्रतिभा-विषयक मतों का उल्लेख कर बतनाया है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति के विषय में आचार्य मंगल का दृष्टिकोण आचार्य आनन्दवर्द्धन से सर्वथा विपरीत है क्योंकि वे 'प्रतिभा' की अपेक्षा 'व्युत्पत्ति' को ही वाच्य का मूल कारण मानते थे। वह नहीं सकते कि आचार्य मंगल ने किस काल में कौन-सा काव्यशास्त्रीय ग्रंथ लिखा। हाँ, राज-शेखर द्वारा उद्धृत किये गये उनके मत से इतना अनुमान अवश्य होता है कि वे निश्चय ही कोई अज्ञातवृत्त आचार्य थे जिन्होंने परम्परागत प्रवृत्ति का अनुगमन न कर स्वतंत्र रीति से वाच्य-समीक्षण किया था।

### प्रतिभा के आधार पर कवियों के भेद

राजशेखर ने सहजा, आर्ष्या और औपदेशिकी सज्ञक तीन प्रकार की कारवित्री प्रतिभाओं के आधार पर भी कवियों के प्रमत्तः तीन प्रकार (सारस्वत आम्पासिक और औपदेशिक) माने हैं। सारस्वत कवि सहज बुद्धिमान होने के साथ-साथ जन्मान्तरीय संस्कारों से प्रेरित 'सरस्वतीक' होता है। आम्पासिक कवि की भारती शास्त्राभ्यास द्वारा उद्भासित होती है। औपदेशिक कवि का वाच्य-प्रस्फुरण मन्त्रोपदेश आदि अनुष्ठानों द्वारा किया जा सकता है। आचार्यों का मत है कि सारस्वत और आम्पासिक कवियों की वाणी द्राक्षा आदि की भाँति प्रकृतिमधुरा होती है जिसके लिए तंत्रमन्त्रादिप्राणित संस्कारों की कोई आवश्यकता नहीं होती। राजशेखर के विचारानुसार यदि पूर्वोक्त दोनों प्रकार के कवि अन्य अनुष्ठान भी करें तो 'अधिकस्य अधिक फलम्' की भाँति विशेष

साभावन्वित भी हो सकते हैं, क्योंकि अनेक बार सृज्य बुद्धिमत्ता भी अस्मान्त और दैवी शक्ति से और अधिक प्रोद्भाषित हो जाती है। इन तीन प्रकार के कवियों में 'सारस्वत' कवि ही सर्वश्रेष्ठ हैं। उनकी रचना सर्वथा पूर्ण और स्वतन्त्र होती है जबकि आभ्यासिक कवि का निर्माण सीमित भी हो सकता है औपदेशिक कवि की रचना सुन्दर हूँने हुए भी कभी-कभी माग्हीन भी हो जाती है। विद्वानों का मन है कि यों तो काव्य-रचना करने वाले कवि अनेक प्रकार के होते हैं, किन्तु ममस्त काव्य विद्या में निष्णात, बुद्धिमान, कृताभ्यास, मात्रानुष्ठाननिष्ठ और दैवी शक्तिमन्मय कवि विरल ही होते हैं। बन्तुत ऐसे कवियों को ही 'कविराज' पर में जलहत किया जा सकता है। आचार्यों ने काव्य-परिभाषा के प्रसार की दृष्टि में भी कवि-कोटियों का विचार किया है जिससे अनुसार कुछ कवियों का क्षेत्र उनके निजी काम पर्यन्त ही व्याप्त रहता है तथा कतिपय कवियों का मुहूर्दयगोप्य पर्यन्त। ऐसे कवि तो बहुत कम होते हैं जिनकी रचना सभी प्रकार के सहृदयों को वाणों पर नतन करती हुई उन्हें प्रकरता और अमरता प्रदान करती है। इस विषय में एक विद्वान का कथन है —

एवमपि तिष्ठति त्रैलोक्ये एव काव्य-  
मन्यस्य गच्छति मुहुर्भवानि वावत् ।  
न्यस्यविदग्धवदनेषु पदानिशश्वत्  
कस्यापि मन्वति विम्बकुतूहलोव ॥

व्युत्पत्ति और प्रतिभा पारस्परिक सृष्टियों के हेतु हैं

यों तो विद्वानों ने प्रतिभा को ही काव्य सृजना का मूल हेतु माना है, किन्तु व्युत्पत्ति का सृष्ट्योग भी अनेक स्थलों पर अपेक्षित और वाञ्छनीय होता है। काव्य कृतियों के परिचोदन और काव्यशास्त्रीय प्रयोग के अध्ययन से स्पष्ट है कि जहाँ प्रतिभा और व्युत्पत्ति का तुलनात्मक साम्य विवेचित किया जाता है, वहाँ प्रतिभा का पक्ष अधिक प्रबल और पुष्ट सिद्ध होता है। अनेक बार कवियों की प्रतिभा उनके अध्युत्पत्तिबन्ध अज्ञान को आवृत कर उनकी दुर्बलताओं को क्षीण बना देती है तो कभी-कभी काव्यगत व्युत्पत्ति द्वारा उनकी प्रतिभाजन्य प्रकरता को नवीन आयोर्-नामित जाता है। किन्तु भी काव्य-कृति में प्रतिभा और व्युत्पत्ति के अंगों का अनुपात जिस रूप में समाहित है, इसका अन्वेषण करना तत्वाभिवेकी मयालोचका के लिए सृष्ट्य मूलभूत है। एक विद्वान ने तो शब्द-शक्ति के आशयिक अर्थ को ही 'प्रतिभा' के नाम में अभिहित किया है। सद्गुरु कवि का प्रतिभा-प्राप्त्यर्थ तो व्युत्पत्ति की समता में अधिकवरेण्य है ही, यद्यपि मगत आदि प्राचीन आचार्यों ने व्युत्पत्ति को प्रतिभा की अपेक्षा थोपसी भी कहा

है। हमें यहाँ इस विवाद में पढ़ने से कोई लाभ प्रतीत नहीं होता कि उन दोनों में किसको प्रभुसत्ता प्रदान की जाए। हमारे कथन का तो मूल मंतव्य रचना ही है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों ही काव्य के आवश्यक हेतु हैं और दोनों एक दूसरे के विरोधी न होकर परस्पर सहयोगी ही हैं। व्युत्पत्ति के बन्ध पर कवि अपने अशक्तिशून्य दौड़ों को पृच्छन्त एवं विनष्ट कर देता है तो प्रतिभा के बल से व्युत्पत्ति-जन्य काव्य की क्लिष्टता और शास्त्र-की दुर्बलता को काव्यसवेद्यता प्रदान की जा सकती है। इस विषय में आचार्य राजशेखर का यह निर्णय हमें सर्वथा शुभान्य प्रतीति होता है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों ही अत्यन्त नयुक्त स्वरूप में काव्य-रचना की उपकर्त्री होती हैं। लौकिक उदाहरण द्वारा दोनों का अन्योन्याश्रित भाव इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है कि जिस प्रकार लावण्य के अभाव में रूपसम्पदा शोभनीय नहीं होती और रूप के बिना लावण्य में उत्कर्ष नहीं आता, उसी प्रकार प्रतिभा के अभाव में व्युत्पत्ति और व्युत्पत्ति के बिना प्रतिभा में सर्वांगीणता नहीं आती। काव्य-मौन्दर्य की पूर्णता के लिए दोनों का सापेक्षिक महत्त्व है। ध्येष्ट कवियों की कृतियों में व्युत्पत्ति और प्रतिभा का भाणिकावन योग होता है।

#### पंडितराज के मतानुसार प्रतिभा का लक्षण

पंडितराज जगन्नाथ ने प्रतिभा का लक्षण निर्धारित करने में काव्य-निर्माण के व्यावहारिक पक्ष को विशेषतः ध्यान में रखा है। उनका प्रतिभालक्षण काव्य-लक्षण के ऋड में ऋड करवा हुआ सा प्रतीत होता है। रमणीयार्थप्रतिपादक शब्द को काव्य कहकर उन्होंने 'काव्यघटनानुकूल शब्दार्थोपस्थिति' को प्रतिभा कहा है, जिससे यह निष्कर्ष निकलता है कि काव्य की रचना के समय उसकी घटना के अनुरूप शब्दों और अर्थों की योजना पर विशेष धन दिया जाना चाहिए। पंडितराज के मतानुसार काव्याह्लास के लिए अर्थ की रमणीयता नितान्त वांछनीय है और वह रमणीयता तभी संप्रदित हो सकती है जब उनके उपयुक्त 'प्रतिपादक' शब्दों का प्रयोग किया जाय। इस प्रकार का शब्द-प्रयोग केवल वही कर सकता है जिसकी प्रज्ञा में घटनानुकूल शब्द-योजना की स्फूर्ति हो। वस्तुतः काव्य का स्वरूप शब्दमूर्तिधर विष्णु के समान अनंत और व्यापक है अतः अनुकूल शब्द योजना करने के कार्य में कवि का दायित्व कितना अधिक बढ़ जाता है, इसके विवेचन की को कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। सच तो यह है कि पंडितराज ने काव्य-लक्षण में शब्द का पक्ष प्रधान माना है, जिसके विशाल क्षेत्र में वाचक शब्द के साथ-साथ लक्षक और व्यजक शब्द भी समाविष्ट हो जाते हैं। प्रतिभासम्पन्न कवि ही शब्दों की प्राणशक्ति से सुपरिचित होने के कारण उनका समुचित प्रयोग करने की क्षमता रखते हैं क्योंकि अपनी

वाक्य-साधना के द्वारा उन्हें अलौकिक शब्द सिद्धि प्राप्त होती है। गोस्वामी तुलसीदास जी ने 'कविहि अरय आखर वन साँचा' का तथ्य निरूपित करते हुए इसी तत्व की ओर संकेत किया है। कवि की प्रतिभा में एक प्रकार की ऐसी सूक्ष्म बुद्धि और शक्ति निहित है जो घटनातुल्य शब्दार्थोपस्थिति करने में महत्व समर्थ है। कवि का शब्द-विधान कुशल घनुषंधर के गाराच-नैपुण्य से वयमपि न्यूनतर नहीं होता जो यथावसर सत्य-संघान करता हुआ कवि-वृत्ति को सफलता प्रदान करता है। डीकेंती ने इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुए ज्ञान के साहित्य के ग्राह्य-साय शक्ति के साहित्य का भी निरूपण किया है। प्रमिभा के भरत-सीर पर अधिष्ठित कविरूप मारुति मूच्छांपस्त भाव-मौमित्रि को रम मजीवनी प्रदान कर सरता है। विरय के इतिहास में कवियों ने अप्यवस्था में व्यवस्था लाते हुए जो चमत्कार प्रदर्शित किये हैं वे इस मान्यता के सजीव प्रमाण हैं। यदि ऐसा न होता तो महाराज भोज अपने राज्याश्रित कवियों को 'प्रत्यक्षर लल दशो' को उक्ति सफल नहीं बनाते तथा छत्रपति शिबाजी महाकवि भूपण से एक ही छंद की बार-बार गुनाने के लिए अनुरोध नहीं करते। वस्तुतः प्रतिभा के कारण ही वाक्य-वृत्तियों में रमणीयता आती है जिसे ध्यान में रखते हुए 'क्षणे क्षणे या नवतामुपैति तदेव रूप रमणीयताया' जैसी वाक्योक्ति सुप्रसिद्ध हो गई है।

**केवल कविगत प्रतिभा ही काव्य का कारण है**

पंडितराज ने केवल कविगत प्रतिभा को ही काव्य का कारण माना है। प्राचीन आचार्यों ने नवनबोले-मेपशानिनी प्रशा अथवा बुद्धि को प्रतिभा कहा था, किन्तु पंडितराज ने उसका लक्षण 'वाक्यघटनातुल्यशब्दार्थोपस्थिति' निर्धारित किया है, जिसका अभिप्राय यह है कि काव्य की सघटना अथवा रचना के अनु-कूल शब्दों और अर्थों की उपस्थिति करना प्रतिभा का कार्य है। उनके मतानु-सार प्रतिभा में रहने वाला प्रतिभात्व एक प्रकार का जातिविशेष है जिसकी सिद्धि 'अनुगतकार प्रतीति' में न होने पर इत्यन्त आदि जाति की 'अनुमान प्रतीति' की भाँति होती है। प्रतिभा का समवाय सम्बन्ध से काव्य के प्रति कारण कहा जा सकता है। उसे धर्ममात्र मानने से तो उसकी अनित्यता भी स्वीकार करनी पड़ती है, किन्तु उसे नियम जाति मानने पर किसी प्रकार की कोई क्षति नहीं होती। पंडितराज ने काव्यकारणता की अवच्छेद कला से उसे सिद्ध जाति विशेष और यह उपाधिरूप भी कहा है। उनका मत है कि काव्य की हेतुमूल प्रतिभा के दो कारण हैं जिनमें देवता अथवा भूतपुंगवों की प्रगल्भता में उत्पन्न अदृष्ट पुण्यविशेष, वितरण व्युत्पत्ति और अभ्यास आदि तीनों हेतुओं का समीक होता है। यह आवश्यक नहीं है कि ये तीनों मिलकर ही प्रतिभा के प्रति कारण बनें। काव्यानुमीनन से प्रकट है कि वे तीनों पृथक्-पृथक् रूप से भी काव्य के कारण

रहे हैं। उदाहरणार्थ काव्य-संसार में यह एक प्रसिद्ध जनश्रुति है कि पंचवर्षीय कर्णपूर के मुत्र में श्रीकृष्णचैतन्य ने अगुल्यग्रभाग को श्रवित कर उसमें विलक्षण काव्य-शक्ति का प्रादुर्भाव कर दिया था जिसके कारण वह व्युत्पत्ति और अभ्यास के अभाव में भी उत्कृष्ट काव्य-रचनाएँ करने में समर्थ हुआ। बन्तुतः तपोपूत महात्माओं और सिद्ध पुरुषों की असीक्तिक शक्ति और अनुग्रह-महिमा के कारण जब असम्भव कार्य भी सम्भव हो जाते हैं तो फिर किसी जड़ व्यक्ति में प्रतिभा का प्रस्फुरण करना उनके लिए कौन सी बड़ी बात है।

'व्युत्पत्तिजन्य' प्रतिभा का सम्बन्ध नाना प्रकार के लोकवृत्त, शास्त्र, काव्य और इतिहास प्रभृति विषयों के पर्यालोचन से प्रसूत निपुणता से है जिसका सतत अभ्यास कवि-प्रतिभा में काव्यज्ञशिजाप्रयोग्य विशिष्ट ज्ञान की उत्पत्ति करता है। कहने के लिए प्रतिभा के प्रस्फुरण में अदृष्ट, व्युत्पत्ति और अभ्यास को सम्मिलित कारण माना जा सकता है, किन्तु इस मान्यता में कार्यकारणभाव के व्यभिचरित होने की दृष्टि सम्भावना है। विद्वानों का एक वर्ग इस मत का समर्थक है कि उक्त तीनों कारण अपने-अपने स्वतन्त्र रूप में काव्य-सर्जना के हेतु निर्धारित किये जाने चाहिए। विश्व में ऐसे अनेक कवि हुए हैं जिन्होंने शास्त्रादि का अध्ययन किये बिना भी ऐसे अमर काव्यों की रचनाएँ की हैं जो किसी भी व्युत्पन्न अथवा आभ्यासिक कवि के लिए सम्भव ही नहीं। इसके विरुद्ध काव्य-सर्वना के प्रति अदृष्ट, व्युत्पत्ति और अभ्यास की त्रयी को सम्मिलित कारण मानने वाले विद्वानों का कथन है कि अदृष्टमात्र को ही प्रतिभा के उद्रेक का कारण मानना पर्याप्त नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यदि कोई कवि किसी एक जन्म में एकमात्र उसी के आधार पर अपनी काव्य-रचना करता है तो भी उसके मन में उसके पूर्व जन्मों के व्युत्पत्तिजन्य और अभ्यासगत संस्कारों की विद्यमानता सभावित की जा सकती है। 'अदृष्ट' को प्रतिभा के प्रस्फुरण का एकमात्र कारण मानने वाले विचारकों का कथन है कि पूर्वजन्मगत व्युत्पत्ति और अभ्यास की सिद्धि केवल अनुमान प्रमाण पर आश्रित है, जिसकी सत्त्वमंगति में कोई बहुत बड़ा बल नहीं है। यदि यह कहा जाय कि उक्त तीनों हेतुओं को कारण माने बिना प्रतिभा की ससिद्धि नहीं होगी, क्योंकि उनके सम्मिलित रूप का एक मुख्य आधार कार्यानुपपत्ति भी है तो भी उचित नहीं है, क्योंकि जब हम अदृष्टमात्र में कार्य-निद्रि के दर्शन करते हैं तो कार्यानुपपत्तिरूप प्रमाण के लिए कोई अवकाश नहीं रह पाता। आस्तिकबुद्धि विद्वानों ने नास्तिक ग्रन्थों में मंगला-चरण आदि के अभाव में भी इनकी निर्विध्य समाप्ति में उपस्थित व्यभिचार की निवृत्ति के लिए जन्मान्तरीय मंगलाचरण की कल्पना की है, जिसे काव्य-प्रतिभा के प्रस्फुरण में अभ्यास और व्युत्पत्ति की जन्मान्तरीय संगति के साथ संयुक्त नहीं किया जा सकता। पण्डितराज जगन्नाथ ने अदृष्टजन्य प्रतिभा का समर्थन करने



के लिए इस सिद्धान्त का प्रबल शब्दों में उल्लेख किया है कि मगलाचरण के अभाव में भी ग्रन्थों की निविष्टन समाप्ति देव कर जन्मान्तरीय मगल की कल्पना न करने से वेदविहित प्रमाण का व्यभिचार होने की सम्भावना है, किन्तु प्रतिभा की प्रस्फुरणा में अदृष्ट आदि त्रितय की सम्भित्त कल्पना करना वेदादिबोधित न होकर स्वपलित मात्र है। वहाँ पर किसी व्यभिचार की उपस्थिति न होने के कारण जन्मान्तरीय व्युत्पत्ति और अभ्यास की सिद्धात-संगति की कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। अतः पण्डितराज के मतानुसार वाच्य-प्रतिभा के विषय में समुचित कारणता ज्ञान एक प्रकार का ग्रन्थ है, जिसमें वाच्यजनन का असा-मर्थ ही मानना चाहिए।

पण्डितराज की त्रितयवाद का सिद्धान्त वाच्य नहीं है

पण्डितराज को वाच्य-स्फुरण में त्रितयवाद का सिद्धान्त किसी भी रूप में स्वीकार नहीं है। उन्होंने जिस प्रकार एकमात्र अदृष्ट को प्रतिभा के प्रस्फुरण का हेतु निर्धारित किया है, उसी प्रकार व्युत्पत्ति और अभ्यास की पृथक्ता में भी प्रतिभा का उद्भव माना है। अदृष्टमात्र को प्रतिभा के प्रति सर्वत्र कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि हमारे सम्मुख ऐसे कवियों के वाच्य भी उपस्थित हैं जो अदृष्टमात्र के हेतुत्व से विरहित न होकर चिरकालिक व्युत्पत्ति और अभ्यास के हेतुत्व से भी निर्मित हुए हैं। यदि यह कहा जाये कि ऐसे वाच्यों की सजना में भी प्रतिभा-स्फुरण का अदृष्ट हेतु गुप्त रूप से विद्यमान होता है तो भी उचित नहीं है क्योंकि यदि ऐसा होता तो व्युत्पत्ति और अभ्यास को ही प्रति उत्पत्ति का कारण स्वीकार करना युक्तिसंगत हो सकता था, यदि यह कहा जाय कि प्रतिभोद्भव में मूल कारण तो अदृष्ट ही है, किन्तु उसमें किसी-न-किसी प्रकार का कोई प्रतिबन्धक अथवा अपनी विद्यमानता के कारण उसका प्रस्फुरण नहीं होने देता और व्युत्पत्ति और अभ्यास की साधना से उस प्रतिबन्धक का विध्वंस हो जाता है जिसमें प्ररक्षित अदृष्ट अपने साथ सद्बल होकर वाच्य प्रतिभा का उन्मथन करता है, तो भी इस तर्क में अपने परासामर्थन का आग्रहमात्र है। दस प्रकार की मान्यता में प्रतिभोत्पादक अदृष्ट तथा प्रतिभोत्पत्तिप्रतिबन्धक अदृष्ट नामक दो अदृष्टों की कल्पना करने पर पड़ती है जो व्यर्थ का भारवहन मात्र है। अतः उचित तो यही प्रतीत होता है कि अदृष्ट तथा व्युत्पत्त्यभ्यास की पृथक्-पृथक् रूप में प्रतिभा के प्रकाशन का कारण माना जाए। ऐसी मान्यता में किसी भी प्रकार के दो वाच्यकारणभावों का 'व्यतिरेक-व्यभिचार' मानना भी युक्ति-संगत नहीं है, क्योंकि अदृष्टजन्य प्रतिभा के प्रति 'अदृष्ट' तथा व्युत्पत्त्यभ्यासजन्य प्रतिभा के प्रति 'व्युत्पत्त्यभ्यास' नामक दो पृथक्-पृथक् कारण विद्यमान हैं, जिनके दो पृथक्-पृथक् नाम भी सुनिश्चित कहे जा सकते हैं। यदि हम चाहें तो अदृष्ट-

जन्य तथा व्युत्पत्त्युभयामजन्य दो प्रकार की प्रतिभाओं द्वारा काव्यरूप एक ही कार्य की सिद्धि भी कर सकते हैं। उस समय हमें काव्यरूप कार्य की भाँति प्रतिभारूप कारण को भी एक ही मानना पड़ेगा और उसके अदृष्टजन्यत्व तथा व्युत्पत्त्युभयामजन्यत्व नामक दो पृथक्-पृथक् विज्ञेयण न देकर एक ही सामान्य कार्यकारणभाव में यही कहना पड़ेगा कि काव्य-निर्माण के लिए प्रतिभामात्र अपेक्षित है। ऐसा भी देखा जाता है कि काव्य की हेतुभूत प्रतिभा कभी-कभी व्युत्पत्ति और अभ्यास की निरन्तर साधना से भी प्रस्फुरित नहीं होती जिसका कारण यह है कि उस साधना में अपेक्षित वैलक्षण्य का अभाव रहता है, जिसे विद्वानों ने 'विशिष्ट प्रकार का पाप-प्रतिबन्ध' कहा है। वह पाप-प्रतिबन्धक जब तक दूर नहीं हो जाता, तब तक प्रतिभा शक्ति कुटिल रहती है। वह एक प्रकार का दुरदृष्ट है, जिसे सभी आचार्यों ने किसी-न-किसी रूप में प्रतिभा का अवरोधक माना है। पण्डितराज ने ऐसे प्रतिभाशाली कवियों का भी उल्लेख किया है जिन्होंने किसी काल-विशेष में उत्तमोत्तम काव्यों की रचना कर उच्चतम शौर्य प्राप्त किया था, किन्तु जब उनके प्रतिवादी शत्रुको ने अपने मन्त्रबल से उनकी वाणी को स्तम्भित कर दिया तो उनको प्रतिभा के विकास में बहुत बड़ा पाप-प्रतिबन्धक सा उपस्थित हो गया। आज के वैज्ञानिक युग में इस प्रकार के दुरदृष्ट प्रतिबन्धन को कपोल-कल्पना समझ कर अपेक्षित कर दिया जाये किन्तु किसी समय इस प्रकार की धारणाएँ लोकप्रचलित थी, जिनकी वास्तविकता का सर्वथा निषेध नहीं किया जा सकता। हमारे कथन का अभिप्राय इतना ही है कि पण्डितराज जगन्नाथ ने प्रतिभामात्र को काव्य के प्रति कारण माना है जबकि मम्मट आदि अन्य आचार्य 'शक्त्यादि-समुद्भित कारणतावाद' में विश्वास रखकर काव्य-कारणों का विवेचन करना अधिक उपयुक्त समझते हैं।

### कारणित्वा प्रतिभा ही काव्यसर्जना का एकमात्र हेतु है

पण्डितराज जगन्नाथ ने कारणित्वा प्रतिभा का वर्णन करते हुए केवल उसे ही काव्य-सर्जना का एकमात्र हेतु अथवा कारण निर्दिष्ट किया है। उनके अनुसार बद्धृष्ट, व्युत्पत्ति एवम् अभ्यास आदि तो कृतिभोत्पत्ति के केवल कारणरूप हैं। प्रतिभा को अदृष्ट उत्पत्ति के लिए उन्होंने देवता और महापुरुषों के वरदान एवम् प्रसाद आदि को स्वीकार किया है। उन्होंने बतलाया है कि किसी-किसी व्यक्ति में व्युत्पत्ति तथा अभ्यास के बिना भी बाल्यकाल में ही काव्य-सर्जना की प्रतिभा लक्षित होती है, जिसमें स्पष्ट है कि अदृष्ट प्रतिभा ही काव्य-सर्जना का मूल हेतु है। सच तो यह है कि सहज कवि के लिए काव्य-सर्जना के मूल में प्रतिभा के अतिरिक्त अन्य किसी भी उपादान की आवश्यकता नहीं होती। संसार में ऐसे अनेक कवि हुए हैं, जिन्होंने व्युत्पत्ति एवम् अभ्यास का आश्रय

लिए बिना ही अलौकिक काव्य-सर्जन किया है, जिससे उनकी प्रतिभा का चाहे कमतार प्रदर्शित होता है। पण्डितराज ने प्रतिभा के कारण-वर्ग में जिस 'अदृष्ट' हृद का प्रयोग किया है वह अत्यन्त रहस्यपूर्ण और सार्थक है। मीमांसा दर्शनों के अनुसार 'अदृष्ट' शब्द में जन्म-जन्मान्तरो के मन्वारो के साथ-साथ देवताओं के वरदान का भी रहस्य अतिरहित है। पण्डितराज को मीमांसा-दर्शन का यही अर्थ अभिप्रेत है। उन्होंने तस्याश्च हेतु क्वचिद्देवतामहापुराणप्रसादादजन्यम-दृष्टम् 'तथा' बालादेस्तौ चिनापि नेवतामहापुराणप्रसादादपि प्रतिभोत्पत्ते' वह हर यही मनेत किया है कि सहज प्रतिभा विशेषतः पूर्वजन्म के अदृष्ट वा फल है। उनका विश्वास है कि काव्य-प्रतिभा की प्राप्ति में हमारी पुण्यशक्तिता बहुत बड़ा कारण है। इसका प्रमाण यह है कि अनेक व्यक्ति व्युत्पन्न तथा आम्नासिक् होने पर भी अपने पुण्यों के अभाव में भगवती वीणापाणि की कृपा के पात्र नहीं हो पाते। इसका यह अभिप्राय नहीं कि पण्डितराज प्रतिभा के क्षेत्र में सर्वत्र 'अदृष्ट' का ही गुणगान करते हैं। उन्होंने अदृष्ट के अतिरिक्त व्युत्पत्ति एवम् अभ्यास को भी प्रतिभा की उत्पत्ति के स्वतंत्र कारण माने हैं जिससे स्पष्ट है कि वे अति-वादी मीमांसक न होकर वषेष्ट अर्थ में नैयायिक भी थे। यद्यपि वे सहज और अदृष्ट प्रतिभा के प्रबल समर्थक थे, किन्तु उन्होंने यह बात भी स्वीकार की है कि निरंतरकृत साधना से भी काव्यरचन की शक्ति उद्भावित की जा सकती है। उन्होंने बतलाया है कि ऐसा करने पर भी यदि किसी में प्रतिभोदय न हो तो उसका कारण या तो उसके जन्मांतर का कोई पापात्मक अदृष्ट है या काव्य प्रतिभा के स्वर के अनुरूप व्युत्पत्ति के एक विशिष्ट स्तर की अप्राप्ति। वे प्रतिभा को 'काव्यकारणतावच्छेदकता से निम्न जातिविशेष की अद्य' उपाधि बहुर उतसी विविधता के माध्यम से काव्य की विलक्षणरूपता प्रकट करते हुए लिखते हैं —

“प्रतिभात्व च कवितायाः कारणतावच्छेदन प्रतिभागतर्वलक्ष्यमेव वा विलक्षणकाव्यप्रतीति नात्रापि सा। न य सतीरपि व्युत्पत्त्यभ्यासयोश्चि न प्रतिभोत्पत्तिस्त-त्रान्वयव्यभिचार इतिवाच्यम्। तत्र तयोम्नादृशवैतदप्ये मानामावेन कारणत्वच्छे-दयानवच्छिन्नत्वान् पापविशेषस्य तत्र प्रतिवधान्यात्पनादोष।”

प्रतिभा सम्पन्न कवि ही सजीव काव्य का स्रष्टा है

सजीव काव्य का स्रष्टा कवि निश्चय ही प्रतिभागम्पन्न होता है। वह अपनी प्रतिभा के प्रभाव से मौखिक अनुभवों को भी तथीन तथा सोचोत्तर परिव्धार प्रदान करता है। प्रतिभा के ही कारण कवि का व्यक्तिगत बध अपनी 'परिमित प्रमाणा' का परित्याग कर उसे ऐसी लोचनीयमान्य भावभूमि पर अधिष्ठित कर देता है जो समस्त विश्व-पर्यन्त व्याप्त हो सके। उसकी प्रतीति 'स्वात्मद्वारेण विग्व तथा परपन्' के रूप में इतनी महनीय या जानी है कि उसकी धरणा में

आम्वाच बना हुआ उसका अनुभव केवल लौकिक अनुभव न रहकर उसके आत्म-तत्त्व में व्याप्त हो जाता है जिसके कारण उसका भाव-जीवन अपनी सहज क्रिया में अभिव्यक्त होकर सहृदयभाव का भावालोक बन जाता है। सच तो यह है कि जब तक कवि के भाव-जीवन में इस प्रकार की आत्मविभ्रान्ति नहीं आती, तब तक वह उसे गन्दार्थ रूप काव्य का अभिधान प्रदान कर ही नहीं सकता। उसकी मन स्थिति में निमित्त काव्य के शब्दार्थरूप भले ही लौकिक हो, किन्तु वे कवि की आत्मसहज वाणी का आधार पा कर विश्वव्यापक प्रतीति कराने की क्षमता प्राप्त कर लेते हैं। महर्षि वाल्मीकि का 'शोक' जिस प्रक्रिया से 'श्लोकत्व' को गमागत हुआ, यह इस कथन का जीवन्त प्रमाण है।

**प्रतिभाशाली कवि के लिए काव्य की मौलिक सर्जना सर्वथ सम्भव है**

काव्य-सर्जना की मौलिकता के विषय में विद्वानों में प्रबल मत विरोध है। जीवन के अन्ध क्षेत्रों की भाँति काव्य-सर्जना के प्रति भी निराशावादी दृष्टिकोण लेकर चलने वाले विद्वानों का कथन है कि प्राचीन कवियों ने अपने प्रतिभा-प्रकर्ष द्वारा काव्यपथ को इतना अधिक प्रयुण्ण कर दिया है कि उसकी कोई भी वर्गनीय वस्तु उनके अलौकिक, तीरण और सूक्ष्म दृष्टिकोण से अस्पृष्ट नहीं रह सकी है। ऐसे विचारकों के मतानुसार काव्यविषयों के मौलिक प्रतिष्ठान के लिए कोई क्षेत्र ही अवशिष्ट न होने के कारण नवीन कवियों के लिए केवल इतना ही सम्भव है कि वे पुरावर्णित काव्य-वस्तु को अपनी अभिव्यंजन-कला द्वारा सुसंस्कृत और सुसंजित करने के प्रयत्न में ही तत्पर रहे। काव्य की अजल और विरंतन धारावाहिकता का विचार करने पर विचारकों के उक्त कथन में सत्य का आन्वेषण करना कोई कठिन कार्य नहीं है, किन्तु यह मत अपनी एकांगिता का उद्घोषण भी स्वतः कर देता है। वस्तुतः वाणी का स्रोत असीम और अनन्त है और सृष्टि के प्रारम्भ से लेकर अद्यावधि अनेक कवियों द्वारा उसका निरंतर प्रसार किये जाने पर भी उसकी नित्य-नूतनता में कोई क्षति हुई हो, ऐसा नहीं माना जा सकता। सृष्टि के उद्भव और विकास की भाँति कविप्रतिभा में भी मौलिक प्रस्फुरण के असंख्य रहस्य अन्तर्निहित हैं जिनका ध्यावहारिक परीक्षण करना सुगम कार्य नहीं है। तत्त्वदृष्टि से काव्य के वर्ण्य विषयों की इयत्ता तथा परिसीमा का अनुमान नहीं लगाया जा सकता। प्रतिभाशाली कवियों ने वाणी के अविच्छिन्न, निर्बाध और अनादि स्रोत से अनेक प्रकार के मौलिक तत्व ग्रहण किये हैं, कर रहे हैं और भविष्य में भी करेंगे। किसी काव्यकार अथवा विवेचक को काव्य-विषयों की परिसीमा लक्षित होती है तो उसका एक प्रमुख कारण उसका दृष्टि-संकोच अथवा सीमित अनुशीलन है। काव्य-सर्जना की मौलिक स्पृहा लेकर चलने वाले काव्यकारों का कर्तव्य है कि वे अपने पूर्ववर्ती तथा समकालीन कवियों की कृतियों का सम्यक्रोत्या

अध्ययन करें जिससे उनको प्रतिभा और काव्यशक्ति का अभिनव परिष्कार एवं नूतन उन्मेष हो। हमारे व्यावहारिक अनुभवों से भी सिद्ध है कि अन्य कवियों की रचनाओं का निरन्तर अवगाहन करने से अध्यता कवियों को इस विषय का ज्ञान हो जाता है कि एक ही प्रकार के भावों का भिन्न भिन्न कल्पनाओं और प्रणालियों से किस प्रकार अभिव्यजन किया जाता रहा है। उक्त अनुशीलन से उनकी नवनवोन्मेषशक्ति प्रज्ञा में कोई मौलिक कल्पना अथवा नवीन सचेदना की भी सृष्टि हो सकती है। इस प्रकार का काव्यानुचितन काव्य-निर्माताओं को अनेक नवीन विषयों का उद्बोधन भी करा सकता है। सभव है, पुरातन कवियों के भाव-चित्र नवीन कवियों के मानस पटल पर ऐसी रहस्यमयी कल्पना-छवियाँ रेखांकित कर दे जिनके कारण वे अभिनव उद्भावनाओं की क्रिया में सफल हो सके। यों ता तत्त्वद्रष्टा महात्माओं की भाँति मूढदर्शी कवियों के चिन्तन में भी समभाव का प्रस्युरण हाना स्वाभाविक है और वे देशकाल की परिधि से विमुक्त होकर विश्वात्मभाव की सी अनुभूति करते हैं जिसमें यथार्थ किन्हीं भी प्रकार का आदान-प्रदान नहीं होता तथापि उनका पारस्परिक विचार-विनिमय अथवा अध्ययन-अनुशीलन किन्हीं-न-किसी प्रकार की नवीन उद्भाविता सामग्री भी प्रदान कर सकता है। ऐसी स्थिति में काव्य सर्जना के प्रति आशामयी आस्था रक्ष कर ही चलना धैर्यस्वर है।

### प्रतिभाशाली कवि का सामाजिक दायित्व और गौरव

बहने लिए हम काव्यकृति को आत्माभिन्वयित्व की परिभाषा में मले ही निमजित कर दें। किन्तु उसकी सामाजिक उपयोगिता की वशापि उपेक्षा नहीं की जा सकती। जिस प्रकार प्रतिभाशाली कवि का व्यक्तित्व सामाजिक पक्ष की उपेक्षा नहीं कर सकता, उन्ही प्रकार काव्य कृति भी सामाजिक स्पर्श से विहीन नहीं रह सकती। यही कारण है कि काव्य-रचनाओं का परीक्षण करते समय उनके सामाजिक पक्ष का विचार प्रारम्भ ही से किया जाता रहा है। प्राचीन आचार्यों का ही मत था कि काव्य-प्रबन्ध की समाप्ति के पश्चात् उसका प्रचार ऐसे रूप में होना चाहिए जिसमें वह मना-समाजों, विद्वद्बर्गों और सहृदयजनों के हृदय तक पहुँचे और वे उसका तान्विन मूल्यांकन कर सकें। महाकवि वाल्मीकि ने इसी दृष्टिकोण के कारण 'त्रापत्तोपात् विदुषा न माघु मन्वे प्रयोगविज्ञानम्' लिखा है। अपने काव्य को अधिवाधिक उदात्त और समाजकाल बनाने के लिए कवि को अनवरत साधना करनी पड़ती है। कवियों का कर्तव्य है कि वे ऐसे दुर्भक्तों से दूर रहे जो काव्य के गुणों पर मे बाधक हों। काव्य निर्माण के समय कवि की मन-स्थिति किन्हीं भी समाधिस्थ योगों से कम नहीं होनी, अतः उसे अपने दायित्व की गुरता का अनुभव कर काव्य-निर्माण की क्रिया में किसी भी प्रकार

को प्रमाद नहीं करना चाहिए। श्रेष्ठ कवियों की रचनाएँ न केवल विद्वत्समाज के कण्ठों की ही एकावली होती हैं, अपितु वे अपनी प्रकृष्टता के कारण कवियों में भी ऐसी शक्ति का संचार करती हैं, जिनके द्वारा उनको प्रतिभा का परिष्करण और काव्य-सौंदर्य का संवर्धन होता है। वस्तुतः काव्यनिर्माण भी एक प्रकार की तपस्या है जिसकी सिद्धि के लिए कवि को निरालसभाव से कर्मतत्पर रहना वाछनीय है। जीवन के महासागर का पान करने के लिए कवि को अगस्त्य की भाँति ही आश्रमपूर्ण उत्तेजना में नहीं आना है अपितु उसके धार को भी सहृदय ग्रहण कर अपनी सर्जना के रूप में अमृत-निष्पत्ति जीवन-धारा प्रदान करना है। कवि के कण्ठ में उतर कर जीवन का विष भी उसे भगवान् शंकर को सी नीलकण्ठा प्रदान करता है। वह अपनी मुक्तक रचनाओं में ही महान् नहीं होना, अपितु प्रबन्ध-काव्यों की व्यापकता में भी विभूतापूर्ण होता है। अपनी दिव्य शक्ति के कारण ही वह 'कविमंतीषी परिभू, स्वयमंभूः पद वा अधिकारी बना है। सृष्टि के प्रारम्भ ही से उसे समाज ने अनर सम्मान प्रदान किया है। उसे न केवल राजसमाजों में ही प्रतिष्ठा मिली है अपितु वह जनता-जनादर के हृदय-सिंहासन पर प्रीतिपूर्ण स्मृति प्राप्त कर सका है। भारतीय समाज ने उसके गुणों की परीक्षा करने के उपरांत उसे सृष्टिकर्ता विद्याता के समकक्ष माना है। भारत में लिंग और बय की ओर ध्यान न देते हुए गुण ही को पूजास्थान माना गया है और इसी नीति के आधार पर कवियों को भी अलङ्कृत किया है। राजगोपलकृत काव्यमीमांसा में प्रकट है कि प्राचीन काल में उज्जयिनी में काव्यकारों की परीक्षा होती थी तथा पाटलिपुत्र में शास्त्रकारों की। उन परीक्षाओं में उत्तम कोटि की सफलता प्राप्त करने के कारण ही कालीदास, आर्यसूर, भारवि, हरिश्चन्द्र और चन्द्रगुप्त जैसे कवि काव्यकारों की महिमापत्ति श्रेणी में प्रतिष्ठित किए गये थे तथा उभवर्ष, पाणिनि, पिंगल, घ्याडि, वररुचि और पतंजलि को शास्त्रकारों की परीक्षा में सफलता प्राप्त करने का गौरव उपलब्ध हुआ था।

### प्रतिभासम्पन्न सारस्वत कवि सर्वत्र धरेण्य है

प्रतिभाशाली कवि का दृष्टिकोण अत्यंत गम्भीर और व्यापक होता है। उसके लिए न तो काव्योचित वर्ण्य विषयों की कमी है और न अभिव्यंजना-शिल्पो तथा कल्पना-चमत्कारों की ही न्यूनता है। उसके कर्तृत्व-कीर्ण को देखते हुए न तो यह कथन ही उचित प्रतीत होता है कि काव्य का जो कुछ भी वर्ण्य है, वह प्राचीन कवियों ने चित्रित कर दिया है और न यह मान्यता ही मुक्तिगत लक्ष्य है कि केवल हमारे ही कृतियों का आकलन करने से ही काव्यशक्ति का उन्मेष होता है। हमारा तो विश्वास है कि जगन्निघन्ता परमेश्वर ने कवि को ऐसा ज्ञानमय सारस्वत चक्षु प्रदान किया है। जिसके द्वारा वह मन और वाणी

से अगोचर समाधि तथा कर इन विषय का सहज बोध कर लेता है कि वाक्य के लिए कौनसा विषय अस्पष्ट है। भारतीय जीवन की भासिक भावना ने तो यहाँ तक स्वीकार किया है कि भगवती योगापाणि के असीम और असीमिन्न अनुग्रह से उनके कृपापात्र महाकवियों को सुषुप्ति अवस्था में भी वाक्यरचनानु-रूप शब्दों और अर्थों का सम्मुख ज्ञान हो जाता है। इनके विपरीत जो व्यक्ति बिना कवित्वदायिनी से विहीन हैं, वे आमतौर अवस्था में भी भ्रष्टचक्षु हैं। सारान्तक कवियों को यह अद्वितीय विशेषता होती है कि जिन विषयों पर अन्य कवियों ने लिखा है उन्हें वे अकल्पित तथा दृष्टि समझ कर स्थाय देते हैं और उनकी दिव्य दृष्टि ऐसे-ऐसे नवीन तावों की ओर प्रभावित होती है जिनको कल्पना करना भी अन्य कवियों के लिए संभव नहीं है। सब तो यह है कि अपनी मूलन-वेला में रमसिद्ध कवि महत्साधन बन जाते हैं और भगवान शंकर की भाँति उनका ज्ञानमय तृतीय नेत्र सामानिक परिवर्तनात्मक और स्वार्थमय बन्धनों को दिव्य कर ऐसी दिव्य आभा विकीर्ण करता है जिसमें योगियों को समाधि और नष्टमूर्ति भूमिका की स्थिति या जाती है। महाकवियों के अतिदर्पण में मग्न दिव्य प्रतिबिम्बित होता है और उनके सम्मुख शब्द और अर्थ परस्पर अतिस्पर्धा की भावना रख कर आहूतिवाक्य से उपसर्पण करते हैं। अस्तुतः जिन विषयों को समाधिमिद योगी दिव्य दृष्टि से देखते हैं, उन्हीं विषयों में हमारे रमसिद्ध कवि-जन वाणी द्वारा विचरण करते हैं। प्रतिभासम्पन्न महारवियों की इन असीमिन्न विशेषताओं का पूर्ण विवेचन करना, असम्भव सा है, अतः हम उन्हें सभी न्ययियों में बन्दनीय समझ कर इनके प्रति अपने श्रद्धा-भुवन समर्पित करके ही सतपसाधन करना पर्याप्त समझते हैं।

## भारतीय जीवन-दर्शन और काव्य

'दर्शन' शब्द के मूल में 'दृग्' धातु है जिगत्ता अर्थ है देखना । सामान्यतया दर्शन शब्द इन्द्रियजन्य निरीक्षण या वाचक है, किन्तु उसके अंतर्गत हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा अंतर्दर्शन का भाव भी गन्निहित है । उदात्त सम्बन्ध घटनाओं के सूक्ष्म निरीक्षण, तात्त्विक परीक्षण तथा आत्मदृष्टि से भी है । तथाकथित दर्शनशास्त्र की आलोचनात्मक प्रवृत्तियों तथा पद्धतियों के साथ-साथ जीव, जगत् प्रकृति, माया, आत्मा और परमात्मा आदि से सम्बद्ध अनेक प्रकार की धारणाओं का विवेचन भी उसके अंतर्गत आता है । उनका तात्त्विक सम्बन्ध हमारे अन्तर्दृष्टि-जन्य अनुभव से विशेष रूप में है जिगत्ता की दृष्टि तात्त्विक प्रमाणों द्वारा की जाती है । द्वैत से अद्वैत की ओर अग्रसर होने के जिनने भी मार्ग हैं, वे सब दर्शनशास्त्र की विगात्त परिधि में समाविष्ट होंगे हैं । सभी देशों के साङ्ग में दर्शन की भिन्न-भिन्न प्रणालियाँ प्रचलित रही हैं । इस क्षेत्र में भारतीय दृष्टि का महत्व सर्वोपरि कहा जा सकता है । यहाँ के धर्मनिष्ठ महात्माओं ने प्राचीन काल से ही परब्रह्म का साक्षात्कार करने की भावना से जीवन और जगत् की जिन समस्याओं का समाधान करने की चेष्टा की है, वह उनके आत्मतत्त्व का एक ऐसा उज्वल प्रकाश है जो विश्वारम्भ के साथ तादात्म्य स्थापित करने की दिशा में सफल हो सका है । यहाँ के धार्मिक अनुष्ठानों और क्रिया-रूपाओं ने दर्शनशास्त्र की विविध सर्गियों को स्फूर्तिदायिनी प्रेरणाएँ प्रदान की हैं । यहाँ का दर्शन जीवन की अंतःसलिला से साथ प्रवाहित रहा है जिसकी प्रबुद्धता और आत्म-चेतना शतशः बंदनीय है । उसे प्रारम्भ ही में तर्कमिश्रित आस्था का बल प्राप्त है जिसका प्रसार अनेकविध दार्शनिक प्रवृत्तियों में हुआ है । सांख्य, योग, वैशेषिक, पूर्व-भौमासा, न्याय और वेदात के अतिरिक्त जैन, बौद्ध और चार्वाक दर्शनों की गम्भीर तथा व्यापक रहस्यमयता की अनुभूति जिन प्रमाताओं ने की है, वे इस बात का अनुमान लगा सकते हैं कि भारतीय मनीषा ने जीवन के लौकिक तथा पारलौकिक तत्वों का अनुसंधान करने में अपनी साधना का सदुपयोग कितनी दृढ़ता और निष्ठा के साथ किया था । यहाँ के धार्मिक जीवन ने न केवल सामाजिक आदर्शों का निर्माण करने में ही अपना सहयोग दिया है अपितु वह उदार दृष्टिकोण से भी परिष्कारित रहा है जिसकी व्यापकता में इसी प्रकार के मत-



वादियों को अभीष्ट प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है। जो सांग भारतीय जीवन-दृष्टि को मनुष्य और इतिहास मानते हैं, वे इन तथ्य ने गर्वया अनभिज्ञ हैं कि उसके अन्तर्ध्व में भी एकात्म तथा विविधता में भी एकात्मता के भाव सम्मिलित हैं। यदि ऐसा न होना तो वहाँ की दिव्योपम भूमि में आस्तिक तथा नास्तिक, भौतिक-वादी और आनन्दवादी, हेतुवादी और स्वतन्त्र तथा सगमवादी और विघर्षी आदि सभी प्रकार के विचारकों की समानुपातिक रूप से एक मा मूल्य और शौर्य प्राप्त नहीं होगा।

भारतीय जीवन में दर्शन अथवा तत्त्वमीमांसा का स्वतन्त्र एक प्रमुख स्थान रहा है। प्राकृतिक परिस्थितियों की अनुकूलता तथा जीवन-संग्राम की सरलता ने वहाँ के तत्त्ववेत्ता महर्षियों को गुडार्थ चिन्तन के प्रति विशेष आकर्षण दिया है। यूनान तथा रोम आदि पश्चिमी देशों के विघेय कालों में जहाँ दर्शन की राजनीति, नीतिशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र, प्राकृतिक विज्ञान तथा परमाणु विद्या की विविध सरणियों में विवेचित किया गया था, वहाँ भारतीय विचार धारा में ब्रह्म सर्वथा आत्म-निर्भर, स्वतन्त्र और ज्ञान-विज्ञान की अनेकविध शाखा-प्रशाखाओं के लिए मार्गदर्शन बनकर उपस्थित हुआ। मुण्डकोपनिषद् में उसे 'ब्रह्म विद्या' के नाम से व्याख्यात कर समस्त विज्ञानों का आधार अथवा सम्पूर्ण विद्याओं का प्रतिष्ठानक कहा गया है जिसके द्वारा उसका सर्वोपरि स्थान स्वतः ही सिद्ध हो जाता है। भारत के महान् नीतिगार चाणक्य ने आन्दोलनों के नाम से दर्शनशास्त्र की विवेचना करते हुए उसे अन्य सम्पूर्ण विषयों का प्रदीप तथा समस्त वर्तमान-वर्षों का पथ-प्रदर्शक माना है जिसका समर्थन श्रापद्भगवद्गीता द्वारा भी किया जा सकता है। वस्तुतः दर्शन किसी भी देश अथवा जाति के सांस्कृतिक विचारों का नवनीत अथवा अमृतोपम निष्पद है जिसके द्वारा हम उनके बौद्धिक तथा आध्यात्मिक स्तर का परीक्षण कर सकते हैं। भारतीय जीवन के विकास-रम का आलोचनात्मक अध्ययन करने से यह तथ्य स्वतः स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ के 'दर्शन' की आध्यात्मिकता ने भारतीयों को बढोत्तम परिस्थिति में भी धैर्य-रखतिन होने से रोका तथा बड़े-बड़े राजनीतिक चिन्तकों और सामाजिक आन्दोलनों के वात्स्यायनों में भी वे प्रकम्पित होने से बचे रहे। अमत्य का बहिष्कार तथा 'सत्यमेव जयते' की प्राण-प्रतिष्ठा करने में यहाँ की दार्शनिक उपलब्धि किसी भी महावत चेतना से कम स्फूर्तिदायिनी नहीं रही है। पराधीनता के बानावरण में जिन भवित-भाषना की अजय पयस्विनी ने यहाँ के गुणधाय मानस में आगा की जिन आनन्दहरियों का सवार निभा, वे यहाँ की दार्शनिक प्रतिपत्तियों का मूल रम लेकर के ही तो उद्भूत हुई थी। गीता और उपनिषदों का तज्ज्ञान तथा पुराणा और महारत्नों के आध्यान अपनी ऊर्ध्वमुष्टी बलनाओं द्वारा जिन रूपों में भारतीय मानस का आह्वान

करते रहे हैं, वे सब यहाँ के दर्शन के आत्मचिंतन के ही तो मुफ्त हैं। यहाँ के सांस्कृतिक आन्दोलन और सामाजिक मुद्धार भी दर्शन को घूमिजा में अस्पष्ट नहीं हैं। यहाँ तक कि भारतीय जीवन में जिन प्रकार की सहिष्णुता, सर्वभूत-हिंस्रता तथा कर्मवादो विचारधारा का प्राबल्य संचारित है, वह सब यहाँ की दर्शनशास्त्रीय मान्यताओं का ही प्रसाद है। कुछ विद्वानों ने भारतीय धर्मशास्त्रना को रुद्रिपस्त तथा हृदवादिनापूर्ण कहकर उसे दुराग्रहमूलक सिद्ध करने की चेष्टा की है, किन्तु जो तत्त्वमीमाणाक उपाके प्रकृत स्वरूप में परिचित हैं, वे इस बात को भली-भाँति जानते हैं कि यहाँ की धर्मशास्त्रना कभी भी एकागी और पूर्वाग्रही नहीं रही अपितु यहाँ की तत्त्वमीमाणा में 'धर्म' एक ऐसा युक्तियुक्त मंत्रलेपण रहा जिमने दार्शनिक प्रगति के साथ-साथ अपने अतर्ज्विन में नित्य-नूतन विचारों का अभिनवेश करने में मकोच नहीं किया। यहाँ के धार्मिक आन्दोलन केवल वायवी कल्पनाओं अथवा निराधार आस्थाओं के प्रतिफल न होकर ठोस तर्कभूमि पर अधिष्ठित रहे हैं, जिनके मूल में कोई-न-कोई दार्शनिक विचारधारा अनुपाणित रही है। सब तो यह है कि यहाँ की धर्मशास्त्रना में जब-जब जडवादी दृष्टिरोष का प्राधान्य हुआ तब-तब बुद्ध, महावीर, व्यास और शंकर प्रभृतियुग पुरुषों ने भारत वसुधरा पर अवतीर्ण होकर यहाँ के धार्मिक और आध्यात्मिक क्षेत्र में नवीन उत्क्रांतियों की जिनके फलस्वरूप यहाँ का सांस्कृतिक जीवन पुन-रत्थान की लहरियों से आन्दोलित हो उठा। गीता के महान् उपदेशक भगवान् श्रीकृष्ण ने धर्म की ग्लानि तथा अधर्म के अशुत्थान की बेला में अवतारवाद के जिस सिद्धान्त का समर्थन किया है, वह इस तथ्य का प्रतीक है कि भारत में धर्म का स्वल्प मानवकर्तव्यों का निर्देशक और लौकिक अम्पुदय के साथ-साथ नि श्रेयस सिद्धि का प्रतिष्ठापक रहा है। कहने की आवश्यकता नहीं कि भारतीय जीवन के सांस्कृतिक निर्माण में धर्म, समाज और दर्शन की द्विव्योपम त्रिवेणी ने जो सहयोग प्रदान किया है, वह महा के काव्य-साहित्य के शब्दार्थों में प्रवाहित है और जब तक उसका अतर्बोध नहीं किया जाता, सब तक भारतीय वाङ्मय की मूल चेतना सहज भाव से आत्मसात् नहीं की जा सकती।

यो तो भारतीय सांस्कृतिक तथा जीवन-दर्शन की प्रखर रश्मियाँ ज्ञान-विज्ञान के विविध पक्षों के बाह्य तथा आभ्यन्तर स्वरूप को आलोकित करने की दिशा में प्रयासतत्पर रही हैं, किन्तु अन्ततोगत्वा उत्तमे जीवन का चरम सद्य 'आप्यान विद्धि' के सिद्धान्त में ही स्वीकार किया है। तर्क शास्त्र, व्याकरण, अलकार, भाषा-विज्ञान, ज्योतिष, आयुर्विज्ञान, प्राणिशास्त्र, भौतिकी तथा कलाओं के विविध आयामों में परिभ्रमण करने के पश्चात् भारतीय दृष्टि ने बहुविधा अथवा दर्शनशास्त्र की अध्यात्म-चेतना को ही जीवन का परम साध्य निर्णय कर उसे अपने ज्ञान-चक्र का केन्द्र माना है। यहाँ का कोई भी शिल्प, ज्ञान कला-

कौशल तथा विषय ऐसा नहीं बहा जा सकता जिसका पर्यवेक्षण आत्मविज्ञान में न हुआ हो। ज्ञान, कर्म और उपामना का अन्तरतम रहस्य उसी के तत्त्वबोध में सफलतामयी चरितार्थता प्राप्त करता रहा है। मन की चेतन, अचेतन और अवचेतन क्रियाओं के साथ-साथ बुद्धि और अन्तःकरण की जितनी भी स्थूल और सूक्ष्म वृत्तियाँ हो सकती हैं, वे सब उसके परिपार्श्व में सन्निहित होकर ही अपनी जीवनगत उपयोगिता सिद्ध कर सकी हैं। पश्चिम के मानस-विज्ञान द्वारा प्रस्तुत आधार-सामग्री में इतनी शक्ति अथवा धमत्ता नहीं जो उसके अनंत प्रसार का अन्तर्विरोध कर सके। जागरित, स्वप्न और सुषुप्ति का जो अंतर्विज्ञान भारतीय मस्तिष्क ने प्रस्तुत किया है, वह अद्भुत और विस्मयकारी है। गणित, यन्त्र, भौतिकी और ज्यामिति के चमत्कारों की समता में विश्व का कौन-सा प्राचीन देश भारत के अतीतकालीन गौरव में प्रतिष्ठित किया जा सकता है? यहाँ के मस्तिष्क की विश्लेषणात्मक और सश्लेषणात्मक प्रक्रियाओं ने विज्ञान और दर्शन के क्षेत्र में जो उपलब्धियाँ की हैं, वे देश-विदेश के मूर्खान्य विद्वानों द्वारा प्रशंसित और मस्तुत हुई हैं। यहाँ हमें इन विषय का व्यापक और गम्भीर विवेचन करना अभीष्ट नहीं है कि भारतीय मस्तिष्क ने स्थूलातिस्थूल विषयों से लेकर सूक्ष्माति-सूक्ष्म विषयों तक अपनी उर्वरा शक्ति का प्रभाव और प्रसार कितनी चमत्कृति के साथ प्रदर्शित किया था। हम तो इस प्रसंग में केवल इतना संकेत करना ही पर्याप्त समझते हैं कि भारतीय काव्य-साहित्य तथा वाङ्मय का अध्येता जब तक भारतीय हृदय और मस्तिष्क की मूल वृत्तियों से परिचित नहीं हो जाता, तब तक न तो वह यहाँ के काव्य-साहित्य के निर्माण की सहज प्रेरणाओं को ही मान-संगम्य कर सकता है और न उसके आस्थाद-विमर्श के नर्म को ही जान सकता है। भारतीय काव्य के स्वरूप-बोध की विवेचना के पूर्व भारतीय ज्ञान-विज्ञान और जीवन-दर्शन की विविध प्रक्रियाओं और प्रणालियों का जितना अधिक निःशब्दनी अभिज्ञान हम प्राप्त होगा उतना उतना ही अधिक मुस्पष्ट अन्तर्बोध करने में हम समर्थ हो सकेंगे।

भारतीय काव्य के रूप-निर्माण में यहाँ की प्राकृतिक स्थिति ने पर्याप्त योगदान किया है। यहाँ की दिव्योपम प्रकृति ने यहाँ के निवासियों को न केवल जीवन-निर्वाह के भौतिक साधनों की प्रचुर सामग्री ही प्रदान की है, अपितु उन्हें एक मुदीर्घ काल-पर्यन्त विदेशी आक्रमणों से अनाकात भी रखा है जिसके कारण वे अपना शांत और निर्द्वन्द्व जीवन व्यतीत करने में समर्थ हुए हैं। नगाधिराज हिमालय अपनी सघन पर्यन्तमाताओं और उत्तम शिखर-राक्षसों से जहाँ उसीकी दिशा के एक अटल प्रहरी के रूप में देश का संरक्षण करता रहा है तो दक्षिण की ओर जनत लहर में विस्तीर्ण महामागर उसके चरणों का प्रक्षालन करता हुआ एक कर्मनिष्ठ सेवक की भाँति अपने कर्तव्यपालन में सतत जागरूक रहा है।

प्रकृति की सहज उदारता और अनुकम्पावाश यहाँ के निवासियों के लिए न तो धाय पदारथों का अभाव रहा और न वे कठोर परिश्रम और जीवन-सघर्ष के जटिल प्रश्नों में ही मग्न रह गए। यहाँ के र्नाजिम अतीत काल में लोगों को इस बात का विशेष अनुभव ही नहीं हुआ कि सत्कार भी एक ऐसा युद्ध-क्षेत्र है जिसमें शक्ति, सम्पत्ति और प्रभुत्व की प्राप्ति के लिए सघर्ष करना पड़ता है। यहाँ के मनीषियों का उर्वर भस्तिष्क प्रकृति के गर्भ में अधिकाधिक लाभसाधन प्राप्त करने तथा सत्कार की शक्तियों को नियंत्रित करने की दिशा की ओर किसी भी प्रकार की सोचवागता से आकृष्ट नहीं हुआ तथा वे भौतिकता की तथ्यता तथा सत्सौम भृगु-मरीचिका के चपुल में फँस कर अपनी आत्म-शक्ति के प्रस्फुरण में ही विशेषतः रतचित्त रहे। वस्तुतः यहाँ की सम्पत्ता और संस्कृति का विकास प्रेमापगा सरिताओं के सुरम्य पुलिनो पर अधिष्ठित उन वन-प्रदेशों में हुआ है, जहाँ के सपन कुंजों और उन्मुक्त परिवारणों ने उन्हें आत्मविश्वास के क्षणों में श्रेयमवलित आत्मचित्त की प्रभूत प्रेरणाएँ प्रदान की हैं। निश्चय ही प्रकृति का वह पुनीत प्रांगण शोकाविदग्ध मानसों के शान्तपर्य सुशीतल वारिधारा का अजस्र प्रवाह बन कर उनके लिए आनन्ददायक अनुलेपन का रूप रहा है, जहाँ पर उन्होंने क्लान्त जीवन की कर्ममंकुशता से परित्राण प्राप्त किया है। भारतीय संस्कृति के श्रोत्र में सन्निहित तीर्थयात्राओं का यह भी तो एक मूलवर्ती रहस्य है, जिसे सुराम्पन्न कर यहाँ के निवासी 'अननी जन्मभूमिरथ स्वर्गादपि गरीयसी' का स्तोत्र-निनाद करते हुए समस्त देश का परिभ्रमण करने में जीवन की साधकता और पुष्पाप्य-चतुष्टय की उपलब्धि का प्रेय प्राप्त करते रहे हैं। प्रकृति का शुचितापूर्ण वातावरण और उसकी साधन-सम्पन्नता, जीवन की सुरक्षित स्थिति और चिन्ता-विमुक्ति तथा कायिक निर्वोह की सरल विवृति तथा परमार्थ-भावना ने यहाँ के जीवन-दर्शन पर जो अमिट छाप अंकित की है, वह भारतीय काव्य-साहित्य की आधारशिखा कही जा सकती है।

बाज के भौतिक संघर्ष और वस्तुपरक दृष्टिकोण ने भारतीय जीवनदर्शन के विविध रूपों को भले ही अभिभूत कर लिया हो, किन्तु यह एक सुदृढ़ सत्य है कि उसकी मूल चेतना और आन्तरिक शक्ति निश्चय ही अध्यात्म-परक है। यहाँ के वाङ्मय के अनन्त विस्तार में जिन दार्शनिक प्रतिपत्तियों का अनुगुम्फन महद् वृत्ति में उपलब्ध होता है, वह इस तथ्य का सूचक है कि भारतीय मनीषियों का अधिमानस केवल धृष्टा और काम की भौतिक तृप्ति पर्यन्त ही सीमित न रह कर उम लोकोत्तर भूमि में भी विचरण करने के लिए सदैव तालाशित रहा है जो जीवन का परम प्राप्ति और प्रेयमय श्रेय प्रदान करने में अपनीव्य निधि का कार्य करती रही है। भारतीय जीवन-दर्शन के आन्तरिक तत्वों से अपरिचित अथवा अद्वैपरिचित व्यक्ति उसे केवल मिथ्यापरक तथा

अवसंख्य कहकर उनका उपहास कर सकते हैं, किन्तु जिन विचारकों ने उसकी आन्तरिक व्यवस्थाओं को बुद्धिमत् एवम् हृदयगत किया है, वे उसकी अद्भुत उपनधिषया के प्रति अज्ञातवश हुए बिना नहीं रह सकते। यहाँ या वाक्य-साहित्य तो भारतीय दर्शन की तत्वमीमासा की शुद्धता के बिना पूर्णरूपेण स्पष्ट किया ही नहीं जा सकता। किन्तु भारतीय दर्शन की इस मौलिक विशेषता का परीक्षण उनके वेदकालीन वाङ्मय से लेकर आधुनिककालीन वाक्य-साहित्य के विकासानुक्रम की परम्परा के आधार पर किया जा सकता है। मत्र तों यह है कि भारतीय विचारधारा में बौद्धिक दर्शन अथवा आध्यात्मिक अतर्दृष्टि का उदात्त स्वरूप ऐसी गरिमा से अभिभूत है जिसकी समता के उदाहरण मिलने विरल हैं। मैंने इस तथ्य का सर्वत्र माभिप्राय दृष्टिकोण में करते हुए इस बात का उल्लेख करना आवश्यक समझा है कि वाङ्मय के अनुक्रम से विकसित भारतीय साहित्य का स्वरूप तब तक वैशाल्यपूर्वक विधि से स्पष्ट नहीं किया जा सकता, जब तक यहाँ की अध्यात्म चेतना या सम्बन्ध ज्ञान उनके ज्ञानानु अध्येताओं की न हो। निश्चय ही वैदिक ऋषियों की देवोपम वाणी, उपनिषदों की रहस्यमयी सूक्तिर्पा तथा महाकाव्यकाल की व्यापक जीवन दृष्टि में जो लौकिकतर समत्वार् विद्यमान है, वह परवर्ती वाक्य-साहित्य के विकास-चरणों के लिए मन्त्र प्रेरणा का विषय रहा है। यह एव ऐसा महत्वपूर्ण तत्व है, किन्तु किन्तुपूर्ण बौद्ध किये बिना भारतीय जीवन-दर्शन और वाक्य-साहित्य की भूमिका स्पष्ट की ही नहीं जा सकती।

